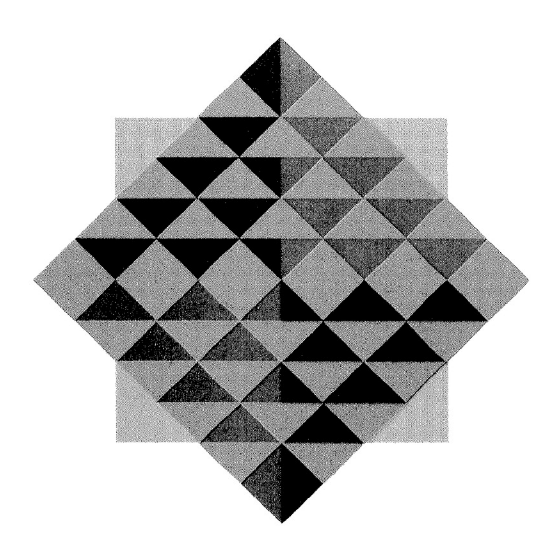
مطاع صفدي

نقد العقل الغربي

الحداثة ما بعد الحداثة



مركز الإنماء القومي

نقد العقل الغربي

الحداثة ما بعد الحداثة

لبنان - راس بيروت - المنارة - بناية الفاخوري
ص. ب. 135048-135072
تلكس LIBSER 22756 LE
هاتف 802939 - 802993 - 802941

1990

مطاع صفدي

نقد العقل الغربي

الحداثة ما بعد الحداثة

مركز الإنماء القومي

مقدمة

التأسيس في المختلف

إذا كان ثمة مدخل حقيقي لفهم العقل الغربي فهو صراعه مع الحداثة. وكانت قصة هذا الصراع تعني قصة نقد العقل الغربي لذاته باعتباره هو العقل، دون أية تابعية أو تخصيص. وهي قصة نقد هذا النقد كذلك. ولعل نقد النقد يشكل أهمّ خصوصية لهذا العقل ← الغربي. لأنه هو الذي لا يستريح لإنتاج ولا لحصيلة إنتاج. ويصعد دائماً من المنتج إلى الآلة والواسطة والجهاز الذي فكر وصنع وابتكر أشكال التفكير والصنع. ما ارتاح عقل الغرب إلى ذاته ولا إلى أية منظومة ثقافية أو مجتمعية أو تقنية. بل حفزه نقد النقد دائماً إلى أن يفك عقاله من كل جهاز يحاول احتباسه؛ فكانت قدرته على الانزياح وتغيير المواقع تجنبه الانشغال بلعبة التراثي بينه وذاته وصنائعه. وبالرغم من أنّ المشروع الثقافي الغربي هو حاضن الإيديولوجيا ومفقسها إلا أنه هو ذاته كذلك كان أكبر مكتشفي الألعاب الإيديولوجية، وأشجع المتصدّين لقلاعها، والمدمّرين لهياكلها. وهذا العقل نفسه هو الذي سمّى الأنظمة الفكروية / السلطوية باسمها الحركي المباشر: الإيديولوجيا. وبذلك حقّق انزياح الفكر عنها، وجعلها تفتقد حمايته. وبالتالي سهل تعيين موقعها الخاص واقتناصها فيه، وتدميرها فيه.

نقول إنّ العقل الغربي، أو هذا ← العقل كان يفكر حقاً. وكان الفكر أهمّ من الأفكار. وكان همّ الارتحال والتجوال أقوى عنده من الارتكان والارتكاز، والجلوس في مقعد الملك دائماً. وكانت قصة ارتحاله الدائمة الشيقة تعلمه من عصر إلى عصر أهمية الفكر المواقعي، هذا الذي يسند انفلات الزمان في تضاريس الأمكنة والحيّزات والمتون والهوامش. ويحول الآفاق والمستقبليات والماضويات كلها إلى وثائق أركيولوجية، تحدّ من سلطات العناوين والإطارات، وتفتح على عوالم التفاصيل اللامتناهية في كمياتها، والمتناهية في فردية كل منها.

ومع ذلك فإن هذا ← العقل هو الذي حقق أكبر وأخطر نموذج عن فكرة الواحد وسلطانه المطلق. وهو الذي نقّلَ هذا الواحدَ من الغيبي الغائب إلى الحاضر كليّ الحضور. وهو الذي أتاح للواحد أن يعيد حرْثَ مجتمعه والعالَم معه لحساب مراكز القوى التي تفرزها قوى الصراع في مجتمعه: فالأنظمة المعرفية كانت تورّط العقل باستمرار في إعداد جاهزيات القوى، وإضفاء خطابات مختلفة من الشرعية عليها. ولم ينبثق سؤالُ الشرعيةِ باستقلال عن جاهزيات ترميزاتها

ملء المساحات الذاتية والمجتمعية، إلاّ عندما أمكن فصل أجهزة المشروعية عن إسناداتها في الشرعيات المختلفة، والغائبة وراء دلالات تداولها اليومي. فالمشروع الثقافي الغربي هو حقاً فكر الواحد وسلطانه المثالي المطلق، سواء في صفحته الميتافيزيقية التيولوجية، أو صفحته الأخرى الميتافيزيقية الوضعية أو الواقعية بصورة عامة. ومع ذلك فإنّ الواحد لم يكن يقبض على ظله تماماً، لم يكن يتحكّم كلياً في هذا الذي كان باستطاعته دائماً أن ينأى وينفصل عن أصله. وقد يتمكّن من الانفلات حقاً أو من الخروج من تحت طاعته. فيحفر له ثمة موقعاً آخر مختلفاً في أرض خلاء. لكنها ليست بعيدة عن مِسَلّة الواحد. فالظل المتمرّد يفرز جسده الخاص. ويولد عضويته المختلفة. ويجعل ينمو ويتعملق بطريقته وداخل ثوبه الأصلي. فإن مولد المختلف مقابل المعهود والقائم والحاكم والمالك، هو كذلك من بنية المشروع الثقافي الغربي ذاتها، وإن كان متمرداً إلى درجة مفارقتها، والاصطدام معها، والدخول وإياها في معركة تزييح أساسية وشاملة عن مواقعيات ونحو مواقعيات مغايرة.

لقد اكتشف هيغل قدرة العقل على إنتاج السلب. وكان ذلك الاكتشاف في حد ذاته ـ بصرف النظر عن النتائج التوفيقية التي انتهت إليه فينومنولوجيا الديالكتيك الهيغلي ـ يعتبر واحدة من أهمّ قطيعات الأصل والظل، وانفصال الظل عن الأصل ولو موقتاً، ولو لنقلة غير بعيدة. فإن ولوج السلب في ممارسة العقلنة والتعقيل شكّل أوّل شرْخ حقيقي في واحدية الواحد وتماسكه البنياني المرصوص. إذ إنّ السلب كشف أساس نظام الأنظمة المعرفية الذي يجسده الواحد باعتباره المعقول المطلق. هذا الأساس الذي يقوم بنفي الآخر. فالاعتراف بالسلب يفضح حقيقة خطاب الواحد ومعركته الضمنية المستمرة في الحذف والاستبعاد، في الاستيعاب والهضم. فيكون فرز السلب، في هذا المستوى الأول من ولادة نقد النقد، مسلطاً مبدئياً على منع إمكانية القيام والانبثاق للمختلف. فالسلب هو الجانب العملي واليومي من ممارسة الواحد. لكنه الجانب المقنع والمضمر تحت شكل الايجابية المطلقة. والهيغلية قبلت بالسلبي مرحلياً. عقلنت حركة الواحد المحتاجة إلى الآخر، للاغتناء به، ولكن لحذفه فيما بعد. وبذلك بقيت المسافة شاسعة حقاً بين السلبي والمختلف. فكان لابدّ من رحلة شاقة جديدة للمشروع الثقافي الغربي كيما يقطع هذه المسافة. . رحلة كونت غابات الإيديولوجيات، في العصر الحديث. وقد صار من حق هذه الإيديولوجيا أن تمارس السلب، وألا تعترف بأدنى حق في الوجود للـ سلبيّ، في ذات الوقت.

فالفكر السالب كان متوجّهاً إلى الخارج نحو ما يعيقه دائماً. وما دام هذا الفكر فاتحاً ومنتصراً فلا شيء يجعله يسمح بانبثاق السلبي داخل هيكله بالذات. ولهذا كان شعار تطابق العقل مع ذاته يغذي تاريخ المشروع الثقافي الغربي بكليته. وقد ترجمت حركة الانتشار الأوروبي في العالم طفوح الإرادة، إرادة الواحد، خارج حدودها، واستيعاب الآخر المختلف تأكيداً لواحدية العقل الغربي وتطابقه مع ذاته. كان العلم والثروة والتقنية هي الجياد الثلاثة التي شد العقل رحاله عليها. وقد ركّزها وأصّلها أولاً في مقرّ إقامته. وجعل لها اسماً سحرياً هو التقدم. وتحت أعلام التقدم حقق المشروع الثقافي الغربي ولا يزال، أهمّ فتوحات الإنسان في نطاق الطبيعة والمادة، كما في النفْس والجسد، كما في العالم؛ لكن الأثمان كانت باهظة دائماً. وقد دفعها بالنيابة عن هذا المشروع، كلٌ من الجسد والإنسان والطبيعة. ومن كان عليه أن يدفع الثمن راح يُحَمِّلُ عبأه الأكبر للآخرين. ويتبقّى له وحدَه ـ ومن حقه هو وحده فقط! ـ أن يعي الحدث؛ أن يبتكر

مصطلح ← **المابعدث**، وأن يجعل في صميمه مركز رؤية نووية لخلايا العقل وآلياته. وبذلك ضمن المشروعُ الثقافي الغربي أن يستوعب حركة التاريخ العالمي من جهة، وألّا يترك لأزمانه وكوارثه أن توقع فيه العجز والاستسلام. ضمن بذلك ألّا يدع أحداً سواه يمتلك الوعي والفعل في لحظات ضعفه، وأن ينتزع منه زمام المبادرة، واحتكار القيادة. وأكثر من هذا فإنه استخدم عثراته كمناسبات لعودته إلى ذاته. وإعادة النظر في كل ما تفهّمه وخطط له وبناه.

كانت صيغة العقل الغربي الأولى، والتي منحته الريادة والقيادة، أنه هو العقل ـ الذي ـ ينقد دائماً. وأول ما ينقد هو ذاته. يتميز بالقدرة على التمفصل مع مبادئه وأفكاره. لا يغرق في منتجاته، بقدر ما يغوص إلى آلات إنتاجه نفسها. بذلك يقطع الطريق عما عرفته كل الحضارات السابقة من حتميات الانهيار الأخير. كان العقل الغربي يعايش ويتعايش دائماً مع واقعة الانهيار. كان يتصيّدها ويتوقّعها، ليفهمها ويتفهّمها، ثم يتمفصل معها. لا يخدع نفسه بأية أقنعة. وإنْ كان هو أبرع من استخدم الأقنعة وأدخل طقوس أعياد المساخر والكرنفالات في مفكرته المنطقية والجولية.

وبالرغم من أنه هو عقل ← **الواحد** دائماً، إلّا أن هذا الواحد، هذا المطلق لا اسْمَ له مباشر، لكنه يسمّي كل الآخرين؛ يعرف كيف يتعامل مع النسبيات. بل ويدخل أزمان النسبيات، ويتحرّك حركاتها، ويتغيّر مع متغيراتها. كان هو العقل الوحيد الذي أنتج مشروعه الثقافي مليئاً بأزمان القطيعات. حتى صارت القطيعة هي إيقاع زمنه الخاص. هي اللحن المضاد المصاحب للحنه الأساس Le contrpoint. هي طباقه، وما يتطابق معه متمفصلاً معه وعنه في آن.

منذ أن حقق قطيعته الكبرى مع الواحد التيولوجي ـ وهو امتيازه الأكبر عن كل أنداده في الحضارات الأخرى ـ فقد أدخل القطيعة في صميم بنيته، صارت إيقاعاً دائماً لأزمانه المتغيرة المتقلّبة. وفكْرُ القطيعة، وإيقاعها المتأصل، هو الذي جعل العقل الغربي في نهاية مطافه يواجه أوْجَ الحداثة، في مواجهته أخيراً ليس لأيّ قناع من أقنعته، بل لوجهه ذاته، لواحديته، بعد أنْ استخدم هذه الواحدية في شتى تطبيقاتها المعرفية والعملية، اليومية والاستراتيجية. لقد استطاع في أوْج الحداثة، في هذه اللحظة الذروية المدعوّة **بالحداثوية البعدية**، أنْ يفكّ اشتباكه اليومي والتفصيلي مع استراتيجية الواحد، وأنْ يصعد إلى واضع ومبدع هذه الاستراتيجية نفسها. وأن يتصدّى للواحد، للمهندس الأصلي بدون هندسات ومشاريع. ومواجهة الواحد أخيراً تقع بدون أية تسميات. ليس هو لا التيولوجيّ، ولا الإنسانوي، ولا العنصري أو الطبقي، أو التقني. هنا المطلق أخيراً ينكفيء إلى مواقعيته الأصلية. وتصير عَقْلَنَتُهُ ومحاكمتهُ في عرينه الأصلي، حيث لا يمكن لأية واحدية أخرى أنْ تحجبه عن الرؤية والمواجهة والمحاورة المباشرة.

كان الانفكاك عن الواحد التيولوجي منطلقَ الحداثة. لكن الواحد الذي أُنزل إلى الأرض غدا أرضياً وحسّياً ومحرّكاً من داخل عضوية المشروع الثقافي الغربي. وهنا كان ميدان جولاته وصولاته الأخطر. إنه المطلق الذي كان يسكن الفراغ، صار مع ← **التنوير**، أسداً فالتاً من معقله، ويدخل معاقل الناس جميعاً. هنا ابتدأ تاريخ الإنسان اللامتناهي، الإله الأرضي الذي نُفِيَ دهوراً وعصوراً عن موطنه الأصلي. لكنه بعد غيابه الفضائي الأزلي، نزل أخيراً، إلى

الأرض إلّهاً جباراً طافحاً بالإمكانيات الخارقة، وبقوة قمعها الدهري، وانفجاراتها المستقبلية الهائلة.

لكن القطيعات مع اللامتناهي الأرضي السارح واللاعب ملء أمكنة الذات والآخرين معاً كتبت ما يسمى التاريخ الحديث. وقد كان هذا التاريخ الحديث غربياً ثم غدا عالمياً. وفي اللحظة الراهنة صار تاريخ الجميع، مورطاً في حاضر الجميع. والمشروع الثقافي الغربي ينفلت في جهويته الحضارية، ومن جغرافيته الاقتصادية؛ لكنه يتمترس أكثر وأقوى من أيّ زمن سابق في مواقعيته الاستراتيجية. وهي كل ما تبقى له من خصوصية لا تزال تتأبّى على التمفصل مع سواه. وفي هذه المواقعية تكمن كل استراتيجية المشروع الثقافي الغربي. إنها سؤاله لذاته: ماذا بعد؟

هذه ← ألـ بَعْدُ، تتشخصن اليوم في هذا النوع من المابعد الغرائبي. إنه سقوط الاستقطاب النووي الذي كان يجعل نهاية العالم محايثة لأحداث النصف الثاني من هذا القرن الذي يمضي وينقضي. وبالتالي يجد المشروع الثقافي الغربي نفسه مُسْتَنْفَذاً من أشدّ نهاياته المتوقعة هولاً. إنه بذلك يحقق مرة أخرى خاصيته النقدية العليا في تفلّته من مآزقه المصيرية الفاصلة. فليس من الصدفة أو المصادفة أبداً أنْ يقترن سقوط حائط النهاية النهائية مع تحقق قطيعة الحداثوية البعْدية على مستوى مواقعيته الاستراتيجية مع ذاته، وفي عمق بنيته الكينونية. فالاستقطاب العسكريّ النوويّ الإيديولوجي كان يشخصن ذروة التحدّي للواحدية المطلقة المهددة بالانقسام الثنوي. وبعد زوال هذا التهديد ترتد الواحدية إلى ذاتها بعيداً عن تهديد الثنوية. ولكن في الوقت نفسه، أي في هذه اللحظة من الانتصار المطلق على الاستقطاب الخارجي، وزوال خطر الثنوية الاستراتيجية، فإنّ المشروع الثقافي الغربي يواجه داخل بيته بالذات المابعد الأهم في تاريخه، وهو قطيعته مع الواحدية، كنظام أنظمة معرفية، ومواقعية استراتيجية في آن معاً.

إنها مواقعية: المـا ـ بَعْدُ في كل شيء. كأن الحداثوية البعْدية تدقّ ساعة التصفية الأخيرة لتراث ← الواحد الذي يجد نفسه، وطوعاً وبدون أيّ إكراه، يتنازل عن واحديته، يستقيل من مركزيته المعرفية والإنسانوية في الوقت الذي يكاد فيه المشروع الثقافي الغربي يغدو هو المشروع الثقافي العالمي أو الإنساني.

* * *

الواحد يتَذرَّى، والمطلق يتفتّت. والإنسان يعود أفراداً. والفرد يصير وجهَه ويدَه وصوتَه فحسب. والإيديولوجيات كانت حكايا مستحيلة، وصارت أساطير ماضوية وميثولوجية. ورحلةُ النقد، ونقد النقد، وصلت إلى: **ما بعد ـ كل ـ النقد**، في قصة المشروع الثقافي الغربي مع نفسه، التي صارت قصتَه مع العالم، وصارت قصةَ العالم مع هذا المشروع بالذات. لأن أحداً اليوم لم يعد يمكنه أن يضع نفسه أو يصنفها خارج هذا المابعد الذي قد لا يشمل الجميع، ولكنه ينبع في موقع كل فرد.

فالعقل الغربي يكتشف أخيراً أنه يمكنه أن يكون: عقل كلِّ فرد. وبالتالي من حق كل فرد أن يعبر عن عقله بلسانه. فمن المفترض إذن، أن نجد لدينا بدلاً من هذا التقسيم القطاعي للعقل

غربياً أو شرقياً، أن نجد عقولاً لا تنتهي لكل الناس في وطن الأرض كلها. دون أنْ يعني ذلك أنه ليس هناك ما يثبت وجود تفكير مجتمعي، متغيِّر زماناً ومكاناً. لكن بدلاً من أن يخترع كل تاريخ عقلَه الواحد وينفي ما عداه، فإن المشروع الثقافي الغربي، الذي هو مشروع الواحد بامتياز، وَنَمْذَجية منقطعة النظير، يكتشف في نهاية المطاف، وبفعل خصوصيته ذاتها ـ المتمثلة في إحداثيات القطائع في مفاصل عمارته الشاهقة ذاتها ـ يكتشف أنه لم يَكَدْ يدخل نار العقل بَعْدُ، وأن ماضي تجربته، كان مراناً شرساً، ورهيباً، ولكنه غنيّ وحافل، على الخروج من عتبة ما قبل التاريخ، والدخول إلى تاريخ العقل. وإنَّ هذا المران الذي خاضه وحده نسبياً، وبأنظمته المعرفية الخاصة به تقريباً إنما وَرَّط وألزم الإنسانية به وبمعاركه، ونتائجها. هذه النتائج بالرغم من خصبها ومنعطفاتها الشاقة يمكن أن يصفها هو ذاته بالمحصلة السلبية في معظمها. لكن ضرورتها هي أنها تحدث كما حدثت، أو أنها تقع مثلما وقعت. ولا أحد يمكّنه أن يغيّر منها شيئاً سواءً رفَضَها أو أهْمَلها: فهي مران الخروج من ما قبل تاريخ العقل إلى العقل. ولحظة الخروج أو وشوك الخروج هي التي تشكّل سؤال المابَعْدُ.

حتى الحداثوية البعْدية هي في لحظة وداع ذاتها. وكانت مهمتها أنْ تحقق تصفية حسابات الحداثة عبر قطيعاتها كلها. وقد أوشكت على إنجاز المهمة. وهي تقف الآن ليس في مواجهة التخوم، بل تقف فوق أطرافها الأخيرة، لتنظر إلى ما وراء التخوم التي شكّلت مواقعية المشروع الثقافي الغربي عبر رحلة الألفين. كما لو أن منعطف الألف الثالث هو عصر القطيعة المطلقة. فالمطلق ينتقل، ينزاح من الواحد والواحدية ليحقّق سلبيته في كونه الحدَّ الذي يقطع كلياً مع كل ما سبقه، وينزرع على شفا المابَعْد، هذا الفراغ الذي لا يكاد يكون فراغاً من أيّ شيء. بل هو ما ينتظره العقل على ركام كل الواحديات والثنائيات، ومعارك الأقنعة ودماء ما قبل التاريخ بفعل قواه ذاتها.

لقد نجحت إذن فلسفةُ الاختلاف في ألاّ تجعل من نفسها مذهباً وألاَّ تدخل الأكاديميات والمتاحف. وحافظت على استقلالية سؤالها. فضَّلت أن تجوب به شوارع المدينة. ولا أن تتربَّع على مقاعد الشرف في أرْقَى مسرح، حتى مسرحها الخاص. وأعادت بذلك الفلسفةَ سقراطيةً حقاً ومشائيةً، من حيث الحركة لا من حيث الحوار والقول، وسفسطائيةً كأصل سقراط نفسه قبل أن يغدو أفلاطونياً وأرسطياً.

ولأن الحداثوية البعْدية تحاذر من أن تصير مطلقاً فلقد تكلّمت مع ذاتها مختلفةً، وكتبت نصوصها متغايرةً. وجعلت أقوالها دائماً حكايات ناقصةً على ألْسنة فلاسفتها وكتابها وفنانيها أنفسهم. إنتشلت السلبيَّ من سكونيته، وعلّمته كيف يخترق الإيجابيات، وينقر رؤوس اليقينيات، ويفتح دائماً نوافذَ مغلقة. ويقول للشمس كلَّ صباح إنك مختلفة وجديدة ولا تشبهين نفسك أبداً. وإنَّ عدم التماثل مع الذات الذي ثبت بعد انقضاء العصور الكلاسيكية ودخول اللغة كعامل تكوين للثقافة، للنص ـ وليس للمعرفة فحسب، وليس كعامل تصوير أو تمثيل أو نقل لها ـ إن عدم التماثل مع الذات والعجز عن تحقيقه ميتالوجياً، ثم تيولوجياً، ثم تمثيلياً، أفسح المجال قسراً إلى مفهوم جديد في: عودة ذات النفس Le Même مختلفةً دائماً. أي إنه تضاؤل أو انسحاب نظرية الذات ليولد مكانها مفهوم للفرد، أو أفهوم للفرد بدون مفهوم. وهذا الأفهوم يعني إعادة تشغيل كل الخطابات التي كان ينفي بعضها بعضاً، تشغيلها ضمن أرضية

مواقعية تجاورية؛ سواء كان منها خطاب العلم وصياغته الرياضة، أو خطاب الإبداع وصياغاته الفكرية والفنية اللامتناهية، وخطاب الجسد وصياغاته الرغائبية والإيتكية، وخطاب السياسي وصياغاته المجتمعية والتقنية. فهذه الممكنات المؤتلفة /Les compossibles/ كما دعاها باديو، تمارس أدوارها في وضع التاريخ الجديد للفلسفة. إنها عتبات المابَعْدَ. واللاّمفكَّر به بعد. وهي التي تعيد كل شيء إلى مشاهده الطبيعية. تعيد مواقعية الفرد من مجتمعيته دون حاجة إلى كل أساطير التسالب بين الأقطاب والتنافي المتبادل، والصراعات الوهمية غير المجدية بين الأقطاب المُخْترعة والمضخَّمة والمضلِّله.

فالعقل يصير هو النقد الخالص، باعتباره يردف إنتاجه ويصاحبه دائماً، لا يعلو فوقه، ولا يتخلّ عنه. وقراءة العقل صارت تعني اكتشاف جاهزية الملفوظ والمفعول من حيث إنه فاعل دائماً، ولا ينتهي فعله. فلم يعد يخيف العقلَ عدمُ تجانسه لا مع ذاته، ولا مع موضوع فعله. إنه التقى أخيراً بمنطق المواقعية رداً على/ وحصيلةً لكل منطقيات النَمْذجيات والصنميات السابقة. ومنطق المواقعية ليس تجسيداً للمزاجية، لكنه إقرار ببساطة المعطى واختلافه في آن. والتنوير لا يلحق الكثيف والمُعْتم فحسب، بل يجاور المنير حتى يظل منيراً حقاً. والفكر العلمي الموصوف حديثاً **بالكارثي**، ليس هو كذلك إلاّ لأنه يقدم أنظمة معرفية غير نهائية عن عالم غير كاملٍ دائماً. ثمة حاجة إلى وضع الاستنفار دائماً مواجهةً لكشوف كل يوم. لأن المكتشِف لا يهدأ أبداً. وإنَّ انهيار الأنظمة المعرفية القائمة هو حادث مألوف وعادي. وإنه لا يحل **الكارثة** إلا في كل ما يعانده. إن له قدرةً دائماً على الإبطال، وإحلال عدم الجدوى؛ وتحويل المختبرات المستهلكة ذاتها إلى متاحف، وليس مجرد حصائلها ومواسمها المنقرضة.

* * *

ولقد اخترنا نحن في هذا الكتاب، أن نقرأ العقل الغربي كما قرأ هو ذاته، وكما عرف هو خصائصه واعترف هو بشطحاته وسقطاته. أن نقرأ نقده هو لأنظمته المعرفية ونتاجاته المتتابعة، ثم تحولاته عنها، وانزياحاته الانعطافية. وأن نقرأ نقده لنقده، وحداثة المتناهي عندما تعفو على آثار حداثة اللامتناهي، وصولاً إلى ساعة العقل الأخيرة، عندما يواجه نفسه أخيراً عارياً من كل مخترعاته السابقة، متوازناً ومتواضعاً، وعائداً بيُسْرٍ ولذة إلى مواقعيته الأصلية في جسد فرد، قبل أن يكون في رأس ← الـ **إنسان**.

هل كنّا نعرف العقل الغربي حقاً، نحن العربَ، وكلُّ الحضارات الأخرى المنفية من خطاب المشروع الثقافي الغربي، والتي كانت مع ذلك ساحةً لبطولاته الدونكيشوتية، وفرصاً ومناسباتٍ لثرواته وحروبه، وفتوحاته العلمية، كما الاستعمارية. لقد حاربناه نحن كذلك بدورنا لكن دون أن نكسب منه لا ثروة ولا استعماراً معاكساً. بل فزنا منه بإعادة إنتاج لعزلتنا. وسميناها استقلالاً. في حين كان الغرب يُغَرْبِنُ العالمَ كله. يستولي علينا عبر انبهارنا بما هو فيه مختلفٌ عنّا، في أشيائه وألاعيبه وتقنياته. كل ذلك ودون أن نعرف فيه سرّ قوته الحقيقية، ولا أنْ نقرب من نار بروميثوس، تلك التي أَمَدَّتْه بخلود الفَيْنق بعد كل مصارعه.

عرفنا في المشروع الثقافي الغربي ذلك ← **الآخر**، المهدِّد والمتفوّق والمتجبّر وحتى الشيطاني، وشتمنا فيه كلَّ خطابه. وتقوّلنا ونصصنا وأسسنا ودونّا خطابات وخطابات حتى نكون خارج

خطابه. وحتى نجعل من أنفسنا نحن ذلك الآخر الذي لا يعرفه هو فينا، ولا يقدر علينا من خلاله. ولكن الآخر الجديد الذي كنا، ولا نزال، متورطين في اختلاقه وإلباسه لذاتنا مقابل ذاك ← الآخر، الأصلي - وربما الحقيقي - الجالس في مواقعيته المتمكّن من سكانه، هذا الآخر كان هو كذلك من صنع الأول! والآخر المختلَق يحاول عبثاً أن يكون الندّ والمزاحم والباحث عن ذات المكان الذي يشغله. لكنه لم يَدْرِ أنّ أخرويته هذه من صنع الأول، وأنّ رهانه ليس سوى تبني أمرية الأول، والاندماج في لعبته الأصلية، تلك التي صورها واخترعها، واستهوى الآخر إلى دخولها، ليقع في فخّها طوعاً وإرادة. فالآخر يصير مُخْتَلِفاً، بصورة مضاعفة. إذ حين يُصَوَّر له أنه بإمكانه أن يجعل ندَّه آخرَ بالنسبة له، هو ذاته، بِرَدِّه بضاعة الندّ إليه معكوسةً ومقلوبةً، إنما يفرض على نفسه بذلك نموذجَ العبد الذي يمثل السيد في عبوديته، فيضاعف من عبوديته مرّتين باسم السيد، وباسمه هو نفسه. وبهذا يصير الآخر - أي الأول والند الأصلي - مفارقاً ذاته، وواقعاً في مواقعية الآخر - الذي هو الثاني، ومن يريد أن يكون الأول - لكن دون أن يكون هو ذاته حقاً، بل هو من اختراع هذا الذي أعتقد أنه يتصيّده. فأخطأه مرّتين: عندما كان الآخر على مرمى منه، وحين صار مُخْتَلَقاً في مرآته، ليس حسب صورته هو بالذات، بل على صورة حامل المرآة نفسه.

فالمُخْتَلَقُ غير ذي موضوع، سوى أنه يجدّد مخترعه، ويعيد قسمته، وهو في عزلته تلك، قسمَيْنْ جديدين.

تلك معركة مستمرة من جملة معارك التأسيس التي يورّط الفكر العربي نفسه بها كل يوم مع الطواحين، وليس مع الفرسان الحقيقيين، لأن سؤال التأسيس محجوب ومؤجل وراء الأسئلة الأخرى التي هي من الدرجة الثانية والثالثة، المحتلّة لكل مواقعية التأسيس، عندما قد يقوم ولا يقوم. فكان يقعُ التأسيسُ دائماً خارج موضوعه، كما يقع خارج مواقع الآخرين التي يَشُنُّ عليها معارك الطواحين. فأين تلك الأرض التي يجري في صخرها وترابه حَفْرُ الأسس. وهل كان من الضروري أن تُختلق الأرض من أجل نيات طيبة في إرادة التأسيس.

إرادة التأسيس مشغولة إمّا بالحذف والاستبعاد، أو بالاختلاق. وتلك لعبة من مخلّفات الإسقاط الغربي على الآخر الذي جلا عن أرضه، ولم يجل عن عقله، بل تركه مكبلاً بأدوات وألاعيب أثرية مما كان يستخدمها الغربي ضد ذاته ليمنع وقوع القطيعات الإبستيمية في صلب بنيته المعرفية. ومن هذه الألاعيب/ المخلفات: ثنائية الذات/ الآخر. أيّ وَهْمُ التأسيس في المُخْتَلَق وليس في ← المختلف. والرحلة طويلة وشاسعة بين الموقعَيْنْ. عبرْها كانت تقوم أنصابٌ، منها: التلفيق، التراثي: والمهم أن يبقى التأسيس خارج ← أرضه، وأن يبقى العقلُ خارج ← موضوعه، بل الموضوع إطلاقاً.

وأما المشروع الثقافي الغربي فقد ظل في حِرْزٍ أمين من كل الطفيليين، والمستطلعين السُذَّج، والمتسكّعين على أبواب أشباه المفاهيم، وبقايا الموائد، وفضلات الأزمنة والقطائع والمذاهب. وكان التعامل مع الأصداء والأشباح والشائعات بديلاً مستفحلاً وجائراً وغازياً، عن قراءة المشروع الثقافي الغربي في ذاته. وكان تجار هذا النوع من التعامل مع الأصداء والشائعات ومروّجيه يحرّمون على أنفسهم وأتباعهم الكشف عن الأصول، ومواجهة الجغرافية العقلية، باسم

مواطنية الجغرافية المكانية. وكان الخلط بين الجغرافيتين تأسيساً دائماً للعزلة وليس للاستقلال. لتجوية الغياب، وليس لمواطنية الحضور. فلماذا لا يكون الغرب سعيداً ما دام يمتلك نَارَه وحده، في حين أن ← الآخرين حرّموها على أنفسهم، وفضّلوا العيشَ في الصقيع والزمهرير.

مع ذلك فالنار لا يمكن احتباسها طويلاً، وحتى تبقى متّقدةً لابدَّ من مزيد في الحر والنور والمساحة. والغرب احتفظ بكنزه لنفسه عصوراً. حتى يحميه غزا كل الآخرين. وعندما انتهى عصر الغزو صار الغرب سائحاً خارج حدوده بإرادته أو بالرغم منها. وفي لحظة اكتمال نقد النقد تجتاح الجغرافيةُ العقلية كلَّ الجغرافيات المكانية. ويصير العالمُ داخلاً في أمكنته وزواريبه ومعتزلاته كلها. يتراءى لنفسه فيها كثيراً ومتعدداً وذا ألفِ وجهٍ ووجه. فالتأسيس - في - المختلف ليس لحظة الثقافة العربية فحسب، بل هي لحظة كل ثقافة راهنة قادرة على فهم إيقاع التاريخ المعاصر. و«براءة الصيرورة» ليست دعوة نيتشوية في الفراغ منذ نهاية القرن الماضي، لكنها رؤية المستقبل الآتي اليوم، من أجل أن تنطلق في نوع من «شيوعية» الفكر، وليس شيوعية الأرض والمُلْك. إنها المجتمعيةُ التي تجمع المستقلين والأحرار، ولا تكون تشميلاً أو استيعاباً أو كليانية.

فليس الغرب هو الذي ينتصر اليوم إزاء انهيار الشيوعية الكليانية. بل العكس هو الصحيح، فهو الذي يخسر بذلك كل مبرّرات واحديته السياسية والعسكرية والاستراتيجية. فأفكاره في الحداثة ترعرعت في أرضه، وأينعت وغيرت في أرض عدوه. ويبقى أن تتابع التغيير في بنية المركب الاقتصادي السياسي الذي يتحكّم في المايحدث اليومي بأوطان الغرب نفسه. ولعلَّ شعوب الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية هي التي تقطف أهمَّ الثمار من سقوط جدران معتقلاتها من حولها.

الوقت إذن هو وقت «براءة الصيرورة» في كل مكان. ويكاد الجميع ينتزع نصيبه من نار بروميثيوس. إذ إن المعرفة اليوم لم تعد موضوع النقد، صارت هي النقد. وهي أن يعرف العقل مختلفاً، وأنْ يفكّر الفكر ما فوق مبدأ الهوية، وصِنوِه الإيديولوجي والأخلاقي: مبدأ التماثل. وأعمق رؤية للهوية الحداثوية هي هوية الصدفة، وصدفةُ الهوية. وبالتالي يبطل استبدادُ ذاتي بـ: فردي. ويكون وجودُ فردي فرصة لوجود غيري كذلك، وليس إعاقة وسلباً مستبقاً. ومن هنا فإن المشروع الثقافي العربي لا يقوم بنقض وتجاهل المشروع الغربي القائم، ولا باختلاق معارك أخروية معه استنفاذية واستهلاكية. فنحن كنا لا نعرف حقاً ما هو المشروع الثقافي الغربي، لا نقرأه. وإذا قرأنا بعضه لا نفهمه كلّه. والجانب العدواني الخارجاني منه حجب عنا رؤيته من داخله، وأوقعنا دائماً في ثنائية التخارج من ذاتنا ومن ذاته في آن معاً. حتى شَغَلنا هذا التخارجُ عن افتقاد كلٍّ منا لمواقعيته الأصلية بالنسبة للآخر. إنه الأدلوجيّ المعرفيّ الذي يخوض كل المعارك الدونكيشوتية بيننا، بالنيابة عنّا، وقسراً عن المشروعَيْن معاً.

لذلك كان فكر التأسيس في مشروعنا يشتغل في ذات الأسس المتهالكة السابقة. وظل التأسيس لا يبرح الإرادة. وعندما يبرحها قليلاً فإنه يخرج إلى معارك طواحين الهواء. ذلك أنه في دعوته للاختيار الاستبدادية ما بين الذات والآخر، كان يقع الاختيارُ دائماً على «الثالث المرفوع» بين قرني الثنائية المزيفة. وهذا الثالث المرفوع احتلته دائماً ثنائية صنمية أخرى هي معرفتي المؤدْلجة عن الآخر. ومعرفته المؤدْلجة عني. إن قشع هذه المَسْرَحَة المفتعلة يتطلّب استحضار

الممثّلين الأصليين. وإذا كان يتعذّر حتى الآن حضوريّ الشخصيّ كما أنا، فلنشرع على الأقل في فهم الآخر ذي الحضور المكتسح لخشبة المسرح اليومي كله: أن ندركَ من هو، ولماذا هو كذلك، وكيف يفكر ويحيا ويعمل ما وراء عدوانيته. وأن نسأل عن عدوانيتِه تلك أخيراً، إنْ كانت هي كذلك حقاً، أو أنها تعبير مقلوب عن ضعف الآخر ولامواقعيته أصلاً مقابلاً ومواجهاً له.

صحيح أنَّ غرور هذا ـ الآخر كان يجعله يدعي أن تجاربه مع عقله وإيديولوجياته إنما هي دروس تعطى لكل الآخرين كذلك. لكن تلقين هذه الدروس احتكرته دائماً خطابات وأجهزة مضادّة للدرس والرسالة. كانت صيرورة البثّ والإيصال والتلقين غير بريئة. فتتحوّل الصيرورة إلى نَمْذَجة. تتكلّس فيها. والنمذجة تفرض ولا تسأل، تطالب ولا تحاور. والوقوع في أسر النَمْذجة كان أسهل على مقصودها: إذ يسقط ضحية، ولا يَتَشَخْصَن نَدّاً. بذلك كانت الضحية تتعلّق بكل أسباب علّتها كضحية. وتجدد إنتاج هذه الأسباب. وهي تعتقد أو تَحْسَبُ أنها تشكل القطيعات الحداثوية. فكان التأسيس إذن التصاقاً أشد بالأسس السابقة المتهالكة، يعبر عن افتقاد متكرّر مستفحل للجاهزية والمواقعية معاً. أي أنَّ التأسيس يجري خارج ـ الموضوع. لا يبرح مِسافة إرادة التأسيس إلى ← التأسيس. وكان الأسهل دائماً هو الاختلاق. فيتمّ بذلك اختراع دينامية ظاهرية في حركة استبدال صراعي موهوم، بين المشاكلة في تكرار المعهود، أو المشاكلة مع المجلوب، واستعارته. فكانت المشاكلة سلسلة عمليات متخفية خالصة لا حياة فيهاتفجّر صيرورة. ولا صيرورة حقيقية قادرة على دفع تلويثها وقَوْلبتها، واستنفاد براءتها من أشكال الهويات والنمذجيات المتكالبة عليها من متحفيْ الأمس أو العصر الآخر الغريب والبعيد.

هل نحن حقاً واصلون مع رحلة المشاكلة إلى نهاية إنتاجاتها العبثية. هل حان وقت المبارحة حقاً، وكيف؟ نقول إنَّ المثاقفة آتية. ولكن ألَمْ تخترق المثاقفةُ فيما مضى، حصون المشاكلة، وتُحدث فيها ثقوباً وخروقاً. ومع ذلك كانت عواصف الرمال المعهودة تملأ الخروق قبل أن تصير صدوعاً، والصدوعُ انهياراتٍ. كان الترميم والترقيع والتسوية، والرقص على حبل النقائض والتنقّل بينها يبطل مقدمات الزلزال. مؤجلاً حينه كلما حان. فما حلّت ساعة للقطيعة المنتظرة، أو أية قطيعة. لم يكن ثمة تنويرٌ ما كيما يعاد ← تنويره. وكان الأفهوم لا يبرح خطٌّ نصفِ الليل. يقع كله في منطقة الليل، ولا ينبت منه شيء إلى سطح النور. ذلك أنَّ المثاقفة تفترض وجود الثقافات المتحاورة أولاً في أوعيتها الدمويّة، حتى يمكن أن يرى بعضها بعضاً، وأن تحدث الحياةُ نفسها عبر أبنائها الأحياء. فهل ثمة مَفَرٌّ حقاً من أنْ يأتي العقل العربي نفسه عبْر ما يأتي به العقل الغربي نفسه كذلك. وماذا تعني المثاقفة حقاً إنْ لم يأتِ الثقافيون ديارَ بعضهم، يتعارفون شرط أنْ يحضر اللقاء هؤلاء الموصوفون فعلاً كونهم ← ثقافيين. وكيف إذن يمكن اللقاء حقاً إن جاءه ثقافيون وسواهم في آن، القادرون.

لم يعد المشروع الثقافي الغربي مُلْكَ نفسه. صار سائحاً في البراري، غرائبياً متجوّلاً بين غرائبياتها. لكنه ليس مستباحاً ولا مباحاً. ومع ذلك فإن خصوصيته تكاد تصير اللاخصوصية، أما الآخرون فهم الذين يتشبثون بأسمائهم حتى لو لم تَعُدْ لهم أجسامُهم. ومع ذلك ينتصب سؤال: وماذا بعد.

المدخل

في السؤال العربي للفلسفة

يستطيع سؤال الفلسفة أن يكون فلسفياً . لا يقع خارجها. لكنه حين يسألها يضع نفسه على مسافة منها لكي يمكنه أن يتجول في مملكتها كلها لحظة أن يصير السؤال نوعاً من الجواب المستبق لفعل الجواب. فالسؤال العادي يملك ثمة معرفة عن موضوعه. ولذلك قيل إنك لا تبحث عن شيء إلّا لأنك تجده. أما السؤال الفلسفي فإنه قد يبدو على العكس. إذ إنه هو لا يسأل لأنه يجد، بل لأنه ـ لا ـ يجد فإنه يسأل. إنه السؤال الذي يشرع في الوجود ما إن يفتقد ذاتَه أولاً قبل أن يفتقد موضوعه. فَأَنْ يكون هناك سؤالٌ بَدَلَ ألّا يكون شيء ذلك هو ما يؤسّس للسؤال كينونته أولاً.

لكن سؤال الفلسفة يفترض كينونة للفلسفة قبل أن يشرع في فعله ويكون هو الفاعل (L'actant). هناك الفلسفة. وهناك الفلسفات. وليس من الضروري أن تكون الأولى مسؤولة عن الأخرى. قد تزدحم الفلسفات على أبواب الفلسفة. لكن قليلها من يدخل، أو من يُسمح له بالدخول. وهكذا فكل فلسفة بدون /الـ/التعريف، هي مشروعُ تفكّرٍ في الـ ـ فلسفة. لكن الفلسفة ذاتها تقع دائماً على الطرف الآخر من حقل المشروع. لذلك يظل السؤال أقرب إلى كينونتها من كل الايديولوجيات والمذاهب الجاهزة.

هيدغر كما نعلم يقول: تبدأ الفلسفة مع السؤال. ولكن فِعْلَ: بَدَأَ يفترض إنوجاد نقطة ما، تكون هي البدء أو البداية. وما يبدأ لا بد أنه قد صار كائناً ـ من ـ قبلُ. فالسؤال يفترض ذاتَه قائماً ما إن تنطق به اللغة. وكذلك ينعدم السؤال إن لم يقلْه خطابٌ معين. صحيح أن دلالات اللغة يحيل بعضها إلى البعض الآخر دائماً وبصورة عَوْدٍ دائري، كالعود الأبدي النيتشوي، إلّا أن السؤال يتخطّى مشكلة البداية، ليجعل من نفسه لحظة البدء ذاتها. أي بمعنى أنه ما إن ينبثق السؤالُ حتى ينبثق معه ما يُسأل عنه. لذلك اعتُبر السؤالُ في تاريخ الفلسفات أنه يعين موضوعه، أنه يفترض له ثمة كياناً (Entité)، وأنه ما إن يشرع في الكلام عنه حتى يحوله إلى مشروع كائن (Etant). لكن أيّ كائن هذا. إنه لا يستطيع أن يبرح حيِّز السؤال الذي إن كفّ عن فعله كسؤال، عن تحققه الدائم كسؤال، فَقَدَ موضوعُه حيِّزه ذاك. ذلك هو الجواب الذي لا يمكنه أن يعيش أبداً لحظة واحدة خارج سؤاله، أو على مسافة منه.

سؤال الفلسفة، هو إذن من نوع ذلك التساؤل الذي يكون جوابه بقدر ما يكون هو. وذلك

هو الفارق بين سؤال عن شيء، كالماء ـ فإن له جواباً محدداً وموجوداً كله في معادلة كيماوية معروفة ـ وسؤال الفلسفة، فإنه ليس بذي موضوع محدّد أصلاً. ولذلك فهو كلما نجح في بلورة جواب، أي وَضْعِ حدٍّ وحدود، رأى نفسه مضطراً لنسفها، حتى يظل متابعاً مساءَلَته كيما يظل له موضوعٌ يتابعه هو الآخر، ولا يكون موضوعاً في الآن ذاته، باعتبار أنه ليس ثمة موضوع بدون حدود. وسؤال الفلسفة ينصب على مثل هذا الموضوع.

فالفلسفة هي التي تملك السؤالَ الذي يظل له جواب منفتح أبداً أمامه. ما إن يُثار السؤالُ في ديارها حتى يصير كلُّ شيء قابلاً لتجاوز هويته. وليس التجاوز هنا بمعنى أن يغادر الشيءُ نفسَه أو موطنه الأصلي، ولكن أن يصير هذا الموطن بمثابة النفي الموقت أو الدائم. والمشكلة بالنسبة للفلسفة أنها ليست كلها سؤالاً. بل إنها تدّعي أحياناً كثيرة أنها وحدها المخوَّلةُ إعطاءَ الأجوبة. وهي قد لا تدعي احتكاراً للسؤال إنما تدّعي ذلك، أي احتكاراً للجواب أو الأجوبة. لأنها ربما اعتزت بذاتها أنها قد تصير أحياناً بمثابة الملجأ. وقد كانت الفلسفات الكثيرة التي وقفت على أبوابها، ودخلتها بعضُها، إنما تدعي ليس حقَّ إثارةِ المشكلات الأساسية، بل أكثر من ذلك فإنها تمنح أيقونات اليقين لمن يتخيل أنه واجد في السؤال الفلسفي ما يستجيب لقلقه، وما يجيره من مشقة الحيرة، وما يكسبه ثمة أماناً من نفسه أو عقله بالأحرى.

لكن الوقوف على أبواب الفلسفة لا يعني دخولَها، ولا تجاهلَها. بل إنه يؤسس الموقع المبدئي الذي يكون فيه طالبُ المعرفة لا يميّز بعدُ بين سؤال الفلسفة، وسؤاله هو للفلسفة. وقد يظل هذا التمييز مفقوداً في مستقبل طلب المعرفة، ولا نجاةَ من أفخاخه. بل ربما كان عدم التمييز هو المطلوب شرط أن يظلَّ العارفُ، أو من هو على درب المعرفة، واعياً من غير لُبْس ما يمكن أن يجعل من تساؤله بحثاً عن يقين مفقود، أو أنه محاولة للتحرر من اليقينية أصلاً.

قد يقال إن المسألة التي تمتلك جوابها لم يعد لها انتماءٌ للفلسفة، وإنها غدت من مملكة العلم. أما الفلسفة فكأنها اختصت بذلك النوع من الأسئلة المفتقرة إلى أجوبتها. ومن هنا كان رأي البعض في الفلسفة أنها نافلةٌ ولا حاجة إليها. ولذات السبب كذلك وهي أنها مفتقرة إلى الأجوبة، تمسّك بها ليس الفلاسفةُ فقط، بل كل عقل لا يقنع بالمعارف الجاهزة والمبذولة. ومع ذلك يجب ألا يجعلنا هذا الموقفُ نعتبر أن الفلسفة لا تتوجه إلاّ إلى المشكلات المستعصية على الحلول العلمية أو المنطقية أو الايديولوجية. بل إن الإنسان العادي هو الفيلسوف الطبيعي. هو الذي لا يكفُّ عن الدهشة والاندهاش من منظر العالم أمامه. إنه قادر على إلقاء ذلك السؤال اليوناني القديم: لماذا هذا العالم وليس سواه، لماذا هذا الكون يكون أو لا يكون.

لكن بساطة الانسان العادي ليست هي السذاجة. وكل معرفة هدفُها في النهاية بلوغُ نوع من بساطة اليقين. واليقين لا مقياسَ له فيما لا يمكن أن يُقاس أصلاً. والمهمّ أن يأتي الوعيُ إلى الأشياء وكأنه يدخل السر، يسقط في المجهول، تتلقفه الهوة الكامنة تحت كل ركيزة. ولذلك تعتصم الفلسفة الرصينة بموقع السؤال. وهي عندما تدأب على طرحه فإنها لا تكرر المكرور، ولكنها تستعيد المختلفَ في كل آن. ذلك أن سؤالها يستشعر السريّ في العلني، والبهيمَ في

المضيء، والقِلقَ في الساكن، والغريبَ في المألوف. يرى الهوة في الذروة، والصحوة في الصحوة. ليس هو عاشقَ النقيض والنقائض، ولا مخترعَ الغريب والمدهش. لكن طبيعة الأشياء أنها لا تتشابه حقاً مهما تشابهت. ولذلك مهما تقدمت معرفتها، فإنها لا يمكن أن تأتي بالمعادل العقلي الموازي لها. حتى قوانين الرياضة والفيزياء فإنها ليست ضرورية إلاّ ضمن أنظمتها المعرفية، المتعارف عليها، والمفترضة لها ثمة ضرورة إجرائية.

والحقيقة، فإن النظام المعرفي من مهمته الأصلية أنه يغلق دارة السؤال، ويختمه، مفترضاً في ذاته كونَه المرجعَ لذاته وما يفرزه من (معارف) ترتكز إليه. لكن المشكلة تبدأ ما إن يكتشف السؤالُ الفلسفي الفارقَ النوعي بين المرجع الإجرائي، والمرجع الآخر المغيَّب، الذي لا يظهر، ولا يُراد له الظهور. لذلك يغرق الخطابُ الثقافي السائد، في مجالاته العلموية والعقائدية والنمطية الاجتماعية، تحت دارات الأنظمة المعرفية الإجرائية التي تترجم جميعها نظاماً إيديولوجياً شاملاً يبني شمولية الخطاب الثقافي السائد.

لا يتكوَّن الخطابُ الثقافي السائد أساساً إلاّ من شبكة الحلول. يستخدم من اللغة جانبها الأمْريّ. ويستعمل المجتمعيةَ في دعم نمذجيةِ علاقات إجتماعية معيّنة. فهو يطرد السؤال أو يدجّنه، يُنزله إلى حقول معرفية منتظمة مقدماً، ومأمونة الجهات والحدود. إنها الأنظمة التي لا هُوَّةَ وراءَ ظواهرها، ولا أسرارَ في معطياتها المعرفية، ولا ضلالَ أو انحراف في معلوماتها.

الخطاب الثقافي السائد يسمي مكروراتِهِ بدائلَ، واجراءاتِهِ اختياراتٍ، وقسريّته الإيديولوجية يسميها ضروراتٍ منطقيةً كليانيةً وواجبةَ الوجود. ههنا ليس السؤال معصيةً، ولكنه مُصادَرٌ أصلاً لحساب أنظمة الأجوبة الجاهزة المتوافرة في كل مكان، والمحاصرةِ لحواسّ الإنسان في ساحة وعيه ولاوعيه في آنٍ معاً.

ومن الملاحظ في المشروع الثقافي الغربي أنه كلما تقدم العلمُ وزادت سيطرة التقنية على كل شيء اشتدت الحاجة إلى الفلسفة، وعاد سؤالها يتصدّر بقية الأسئلة. ليس ذلك أمراً عجيباً إلا بالنسبة للذين كانوا يعتقدون مع التطورات الأولى للتقنية أن الفلسفة صائرةٌ إلى الزوال، وأنها ربما أصبحت أركيولوجيا لما قبل تاريخ العلم. في حين أن ازدهار الفلسفة في هذا العصر، ليس فقط في جناحها المتصل بالابستمولوجيا العلمية، ولكن في ساحاتها الكينونية والأنطولوجية الأصلية، إنما يكاد يعيدنا إلى جو اللحظة الثقافية اليونانية. ليس ذلك إلاّ لأن المشروع الثقافي الغربي نفسه يقع ثانية في معاناة شاقة لنسيان الكينونة. يكفي أن تكون الفلسفة المعاصرة هيدغرية ـ داخل الخطاب الهيدغري أو على هوامشه أو في دوائر نقائضه ـ حتى يمكن القول إن المشروع الثقافي الغربي يسقط في الانفصام، يؤنّبه وجدانُه لأنه يحس أنه يفقد الكينونة. وإحساسه هذا كان دليلُه هيدغرياً مباشرة أو بصورة غير مباشرة.

* * *

كادت الفلسفة قبل هيدغر أن تنسىٰ أنها تنسى الكينونة. وفي اللحظة الهيدغرية صارت في موقف العارف لنسيانه، المُقِرّ بخطيئته. لذلك يتحرر سؤالُ الفلسفة في هذا العصر حتى من كل أجوبته السابقة. يرفع عنه ثقل الميراث الفلسفي، ليعيد اتصاله بالتراث، بحِمْلِ الكينونة الذي

يحمله هو وليس العكس (أي التراث). هذا لا يعني أن يتخلى سؤالُ الفلسفة عن ذاكرته، بل أن يعيدَ التمييز بين تاريخ للفكر وتاريخ للأفكار. قد يشهد الثاني للأول، وقد يخفي وجهه أحياناً ويفرض عليه التزوير والأقنعة. فيحتكر المنتَجُ الانتاجَ ويمنع فعاليته، ويدَّعي لنفسه دوره. أليس من المدهش حقاً أن يكتب هيدغر آلاف الصفحات وعبر عشرات من السنوات عن نسيان الكينونة. كان سؤاله عن الكينونة يعيد التذكير بنسيانها. والكلام عن النسيان هل يستحضر موضوعه حقاً، أم يذكّر بفعالية النسيان فحسب.

ومع ذلك، إذا كان سؤال الفلسفة قد اكتشف رأس جسر للحل، وهو أن ثمة نسياناً للكينونة، فإن ذلك يعني تحقق مشروع جواب على الأقل. فأنت عندما تسأل سؤالكَ للفلسفة فإنك تدري بعد هيدغر أو معه أن الفلسفة هي هذا السؤال بالذات، وأن الفلسفة لا تستطيع أن تسأل/ أو تطرح على نفسها السؤال، إن لم تكن في ذات الوقت تفتقد ما تريد أن تسأله، أي بالأحرى تفتقد وجودها بالذات.

قد تكون الفلسفة هي في النهاية هذه الكينونة الضائعة والتي نبحث عنها جميعاً. قد لا يكون ثمة فارق بين سؤال الفلسفة وسؤال الكينونة. إذ يمكن لـ هيدغر أن يقول لنا في جوهر درسه كله، إنه لكي يمكن أن نطرح سؤال الكينونة، فلا بد لنا أن نطرح سؤال الفلسفة في ذات الوقت. ويمكن القول عكسياً كذلك: إذ إنه حتى نحقق موقفاً فلسفياً حقاً فإنه علينا أن نسأل سؤالها الحقيقي الأصلي. ولن يكون ذلك إلاَّ إذا اخترنا موقع الباحث أو الكائن الذي يدخل عن طريقه سؤالُ الكينونة إلى العالم. وهو هذا الانسان الذي يعطيه هيدغر صيغة كينونية تحت مصطلح **الدازين** (Dasein).

غير أن الدازين منشغل بما يُفْرض عليه أن يظلّ ما يعنيه كونُه **موجوداً ـ في ـ العالم**. وكونه أنه عبر هذه الصيغة، فإنه يدخل أو يوجد الكينونة في الزمن. يحررها من العلوّ فوق العالم، كما أنه لا يبتذلها في عوارض الحياة اليومية للدازين. فهل من السهل حقاً الاتصال بالكينونة إن كنا ألغينا طريق التيولوجيا وميراث المثاليات، وفي الوقت ذاته لم نقع في أفخاخ الوضعية والتجريبية الساذجة. ذلك هو جُهْدُ هيدغر الدؤوب بالرغم من كل ما يتهمه به البعض من إعلاءٍ للفكر إلى درجة الاطلاقية، ومن غموض في الكينونة إلى درجة التأليه. فإن سؤال الكينونة يظل له استقلالُه. لأنه يستدعي الفلسفة ما وراء الفلسفات، وبالتالي يطلب الكينونة في ذاتها ما وراء الكينونات المتصورة أو المنتجة عبر تلك الفلسفات.

ذلك أن سؤال الفلسفة يجب أن نأتيه عن طريق مختلف، ومن دون تلك القنوات المألوفة والمبذولة، وإلاَّ لما كنا في حاجة إلى أي سؤال في الواقع إن كنا نقصد بلوغ الأجوبة التي توفرها تلك القنوات. فما يشير سؤال الفلسفة خارجَها أو داخلها، هو نوع من استشعار منطقة **اللامفكَّر به بعْدُ**. وهي منطقة شاسعة لمن يصبر على استشعارها. يكتشف الصابرُ أن هذه المنطقة ليست مسوَّرةً بأسوار وحيطان عالية، بل هي مفتوحة فسيحة، لا حدود لها. وأن ما قيل عن الأسوار إنما كان من صنع خوفنا الطفولي من المجهول. فمن يسكن المدينة يخشى البَرِّيَّة، لا يدري كيف يجول فيها، كيف يمكنه أن يَقِرّ ويستقر في منزلٍ له من منازلها غير المبنية وغير المأهولة أوَ المسكونة

من قبل. فأنت تريد في البرية أو الغابة أن تبني بيتاً لم يُبنَ، لا يُبنى، وتسكن بيتاً لم يُسكن، لا يُسكن. ومع ذلك تظل تسعى أن تسكن المسكنَ، أن تنزل المنزلَ.

طُرُقٌ في الغابة لا تؤدي إلى أي مكان، وأي مكان ليس وطناً لأحد. ومع ذلك فهو الهدف. وهناك الوطن. والمهم ألاَّ ننسى السَّيْرَ نفسه. فالسير يقطع الأمكنة. والسؤال يخترق الأزمنة. إنه سهم متحرك. فهو زمني ومتزمّن. ولا يمكنه أن يحدث إلاَّ في زمن، وليس خارج الزمن. وبالتالي فإن زمنه كذلك مستقبلي. لأن السؤال يتوجه إلى الممكن. وليس ثمة ممكن إلاَّ في المستقبل. كما يقول ديودورو ذلك الفيلسوف اليوناني المنسي. وحتى عندما يتوجه السؤال إلى الماضي أو بعض منه، فإنه يعيد قذفه إلى أفق مستقبلي، لأنه يفترض أنه لم يقدم بعدُ كلَّ ما كان عليه أو ما كان يمكنه أن يقدمه. ليس ثمة ممكن في الماضي. والممكن لا يولد من مستحيل. وبالتالي يصير تقدم السؤال في الدرب صانعاً للدرب ذاته. إنه مضطر أن يعيد خلق مُمْكِنِه كلَّ خطوة. لأن الخطوة السابقة صارت مستحيلاً. والخطوة التي تتحقق هنا والآن هي التي ممكنةٌ ثم تضحي مستحيلة. فالمختلف لم يؤسس فكر الصيرورة يونانياً فحسب. لكنه وراء كل حداثة. إذ إنه هو فكر الممكن وحده.

لكن اكتشاف الممكن ليس من الضروري أن يكون دائماً ممكناً. كما أن تذكر نسيان الكينونة ليس عملاً ذاكرياً بالضرورة. والوقوع في حبائل المستحيل يظل أسهل من رؤية الممكن أو اختراعه. لذلك كانت الإيديولوجيا أقدمَ صناعة للعقل المجتمعي.. لأنها تفترض تعاملاً إيديولوجياً معها، يجعل من الممكن (استحالةً): التعايش مع المستحيل، وتحويله إلى خلقوية أو أخلاقوية، لأنها هي لغة **الواجب ـ الوجود** الذي يدعي أنه **الممكن ـ الوجود** دون أي أساس.

نعلم أن زينون في نقائضه المشهورة استند إلى اطروحة ديودورو حول الممكن الساكن في المستقبل، والمستحيل المستقر في الماضي، لكي يلغي المكان. استعان بمفهوم الزمان لالغاء **النُّقْلَة** أي نواة الحركة. ما دامت الخطوة الماضية أضحت مستحيلة، كيف يمكن الانتقال منها إلى الخطوة القادمة التي هي ممكنة زمنياً، لكنها تصير مستحيلة مكانياً. ولا شك أنه فيما بعد يستطيع أن يقول **كارناب** وكل **حلقة فيينا** إن دلالة الفراغ هي فراغ كذلك. وبالتالي فإن تفكيراً في **اللامفكّر** به على طريقة هيدغر يمكن أن يغدو **لا فكراً** بكل بساطة. لكن الحلقة المفرغة هذه لا ينقذها من هوة اللاشيئية إلاَّ دخولُ الهندسة في صيرورة الزمان، أي عودتها إلى رياضة **العَدّ**. فالجبر مركَّب من الكوسمولوجيا والأنطولوجيا معاً. وبالتالي يمكن بعث أطروحة ديودورو ليَمُدَّ لنا طريقاً ممكناً بين السؤال ومستقبله الإمكاني. وتصير أطروحة هيدغر عن الدازين قابلة للتعامل الفلسفي معها، لأنها هي التي تقدم الدازين باعتباره مصطلحاً حداثوياً للمركَّب الكوسمولوجي ـ الأنطولوجي، فهو الكائن الذي عن طريقه يمكن للكينونة أن تدخل العالم، تصير فيه الكينونةُ مستقبلَ الدازين في العالم، تصير زمنَه الآتي دائماً.

***

حتى لا نعود في هذا الحديث إلى التقنية الفلسفوية ونستغرق في إغراءاتها اللفظوية، فإننا نسترجع تشبُّثنا باصطلاحية السؤال وحرارتها الشعرية لأنها تحفظ لنا ثمة صلة تواصلية مع حيوية

اللسانية وليس مع لسانية الحيوية فحسب. فإن السؤالَ يُدخل المكانَ إلى الفكر، يجعله أمامه امتدادَ الزمان الآتي. يفترض السؤال أنه انتظار غيرُ ساكن ولا مُسْتسكن، بل هو لهْفَةٌ ومُتَلهّف لما يمكن أن يؤديه انتظارُه، لما سوف يحلُّ كمفاجأة. والانتظار مهما تنبأ بالآتي، فلا بد للآتي أن يأتيه بشكل ما مختلفاً. وإلاّ لو كان الانتظار يتوقع ما يأتيه لَفَارق لحظته اللسانية والحيوية، وغدا انتاجاً لما - يعلم: أنه: يمكنه - أن ينتجه.

والسؤال في التجربة اليومية للإنسان العادي هو استفهامٌ حول موضوع يستشعره السائلُ ولكن لا يدري ما هو. يسأل عن رجل: من هو ليعرفه، وعن شيء لم يره ليستطيع استخدامه. لكن السؤال الفلسفي يختلف هنا أيضاً عن السؤال العادي في كونه لا غايةَ نفعية مباشرة له. ثم إن موضوع السؤال يظل طافحاً ما وراء حدوده، أي يصعب تعيينُه أو تجسيده. ثم إن كل إنسان يمكنه أن يطرح أهم الأسئلة الفلسفية دون أن يكون عارفاً بتاريخ الفلسفة ولا بتقنيتها وأفكارها وأجوبتها عن مثل أسئلته تلك. وهنا الفارق بين السؤال الفلسفي والسؤال العلمي كذلك. إذ يبدو هذا السؤال العلمي أنه غير ممكن طرحه إلاّ من خلال نصوصه وثقافته، أي أن يكون السائل منتمياً إلى خطاب العلم المختص بموضوع سؤاله. قد يتلقى غير المختص جواباً، ولكنه لن يدخل سؤاله في صلب الخطاب العلمي.

من المهم هنا أن نعترف أن السؤال الفلسفي ليس حكراً على الفلاسفة وحدهم. وأن ما يفعله هيدغر خاصة، وفي عصره كذلك ياسپرز، وما فعله هوسرل، هو أنه أو أنهم جميعاً يريدون إعادة العلاقة البريئة بين سؤال الفلسفة والحياة، أو الكينونة. ولذلك كان من حق كل عاقل أن يشرع في طرح أسئلته التي تقلقه وكأنما لم يُجِبْ عليها أَحَدٌ من قبله. ذلك أنه بالرغم من شمولية السؤال الفلسفي فإن له قاعدة شخصانية وفردانية. وبالتالي فإن الأجوبة المتوقعة يريد أن يحصّلها السائلُ كما لو كانت هي أجوبتُه الذاتية، اكتشافاتُه. ثمة معاناة ذاتية وسرية هنا في هذا السياق. إذ إن السؤال الفلسفي ليس معرفياً بمعنى الكلمة، ليس طلباً لمعلومة معينة يضيفها المرء إلى ذاكرته من المعلومات والمعارف الأخرى، بل طلباً لتلك الحقيقة التي تخصني أنا وحدي، كما يقول كيركيغارد. ولو لم يكن هناك ذلك الالحاح والهمُّ لأن يحصل السائلُ على تلك الحقيقة التي تخصّه أو تهمّه وحدَه، لما أمكن القولُ إن الحقيقة الفلسفية هي حقيقة وجود، إنها ما يمكن أن تحقّق لصاحب السؤال ما يحسّ أنه يعادل كينونته.

لذلك جعل هيدغر سؤالَ الفلسفة هو وقوف على باب الكينونة، ومحاولة قَرْعِهِ والضربُ عليه. فليس الاستطلاع وحده، ولا حبُّ المعرفة هو الدافع والمحرض هنا. ولكنه أمر أعمق وأشمل وأعظم التحاماً بصميم الذات. إنه السؤال الذي يتوقف على جوابه اختلاف الكينونة ذاتها كلما طَرَحَ عليها الكائنُ السؤالَ الذي يؤسِّس صلةً مشروعة للكائن بها.

من هنا يكون انْزياحُ السؤال أو منْعُه أو استبعادُه قد يساوي منْعَ الموجود عن تحقيق وجوده. فيبدو خطر اللغات الآمرة المكوِّنة كالإيديولوجيات حين تحاصر العقلَ بالأجوبة السابقة عن أسئلتها بذاتها. هنا استباقٌ وإجهاض متعمَّد لمولد السؤال، وبالتالي القضاءُ على إمكانية امتداد جسرٍ بين الكائن والكينونة. وإذا ما انعدم ذلك الجسر أو انهار كيف يستطيع الكائن أن يستمر

بدون كينونة. كيف يستطيع العربي الممنوع من السؤال والمستعْبَد من قبل الخطاب الايديولوجي السائد أن يحسَّ له ثمة كياناً!!

قد يمكن للإنسان أن يوجد ككل الأشياء الأخرى في الطبيعة؛ ولكن أن **يكون**، فذلك يتطلب تجربة أخرى يصير فيها الكائنُ لا يعيش مجرد عيش في الزمان، ولكن **يعيش الزمانَ**، لا يوجد ـ في ـ الكينونة ولكنه **يوجدُ الكينونةَ**. ليست المسألةُ انعدامَ المسافة بين الحدين، ولا أن يحلَّ الحدُّ مكانَ الآخر. ولكن هي محاولة **فَرْدنة الكينونة، وكوْننةُ الفرد**.

فليست معرفة الأشياء أو الاتصال بتقنية العالم كما هو أو كما هو موضوع ومُعادُ انتاجُهُ من خلال الحيِّز الاقتصادي الصناعي العمراني، ليست هذه المعرفة هي التي يمكن أن تحقق **لحظة القطيعة** المنشودة بين الكائن الموجود أيما وجود، العائش في الزمان، ولا يعيش الزمان، وبين الكائن الذي يكون، الذي يعي على الأقل أنه ينسى الكينونة. فإذا كان **هيدغر** سعى كل جهده ليجعل إنسان المشروع الثقافي الغربي يذكر ـ **أنه ـ ينسى ـ الكينونة**، فإن المسألة بالنسبة للمشروع الثقافي العربي أن إنسانه لا يكاد يشعر بضرورة هذه المشكلة أصلاً. هناك حالة من العيش **في ـ الزمان، أو تحت ـ الزمان**، تحصر همّ السؤال في دائرة استطلاع الحياة اليومية وتفاصيلها العبثية الضاغطة. أما أن **يعيش الكائنُ الزمانَ**، فلا بد أن تنتفي قبل كل شيء علاقةُ التبعيةِ بين الحدين، سواءً كانت تبعيةَ الأول للثاني أوبالعكس. إذ إنه في صيغة: الكائن يعيش في ـ الزمان أو بالأحرى: **تحت** ـ الزمان، لا يتبع الكائنُ الزمانَ فحسب أو يخضع له، بل كذلك ثمة خضوع وتبعية من الزمان لذلك الكائن. لأنه حتى ينوء الكائنُ بحمل الزمان، حتى يرضخَ له ولأحكامه، ويصيرَ أقداراً محتومة، معنى ذلك أن الزمان في حدِّ ذاته صار خاضعاً لزمان آخر، هو زمان الأشياء المحتومة والمقررة. هو زمان ذلك الكائن الذي لم يعد باستطاعته، أو أنه لا يريد، أن يكتشف في زمان الأشياء لحظتّه الانسانية الخاصة.

فليس ثمة كينونة بدون كائن، كما أنه ليس ثمة زمان بدون من يعيش الزمان، لا يُحتوى فيه، ولا يُتجوَّىٰ في خلائه، ولا ينوء تحت كلكله. لا يصير زمانُ الكائن هو ارتقابُ الموت، ولكنه هو **تأمل** الموت بما يمكن أن يؤكد مرحلة ما قبل الموت. فإنَّ تأمُّلَ الموت خلال تجربة الكائن تجعله جزءاً حياً من تجربته وليس إنهاء لها. فالكينونة التي لا تأتي إلى العالم عن طريق الكائن تغدو هي والموت مترادفين. تصير كالفكرة الأفلاطونية المعلقة وحدها فوق عالم التغيير، دون أن تكون قادرة على دخول التغيير، وتغيير التغيير نفسه.

* * *

ولا شك فإن إرْثَ الفكرة الأفلاطونية قد استبدّ بتاريخ الكينونة في ثقافة العالم المتمدْين حول بحيرة الأبيض المتوسط طيلة ألفي عام. صارت الفكرة التي هي لغوية في الأصل قادرة على أن تعزو لذاتها كل مَلاءَةِ الكينونة، وأن تخلع عن عالم التغيير كلَّ ارتكاز ذاتي، لأن ذلك التغيير غدا لغوياً يحلّ محلّ واقعه. يتحول إلى حضيض الفساد. لأنه لا يَقُرُّ على قرار. فالفكرة وحدَها، هي عنوان الثبات. إنها المثل المستمر. وكل ما عداها نُسَخٌ تكرّرُها دون قدرة حقيقية على تجسيدها. هذا الفصل اللغوي الأصل أخذ منحى التجسيد. وصاغ تاريخَ المعرفة سواء في وقفاتها

الدوغمائية، أو لحظاتها الثورية، وفق الاختيار المحتوم بين أَحَدِ قَرْنيها. وبالطبع وحدَها الكينونةُ تظل غائبةً من الاختيارين معاً. فليست هي محمولة أو لقيطة مع اختيار الفكرة، أو مع اختيار عالم الكون والفساد، عالم التغيير. وحتى عندما انتهى الأمر بالمشروع الثقافي الغربي إلى اختيار عالم التغيير، واستطاع أن يبني مدينة التكنولوجيا، فقد اشتد ضياعُ حضارة الكينونة، بأعنفَ من شدة الضياع التي كانت تعانيها في عصر سيادة الفكرة المطلقة وإنتاجاتها الايديولوجية واللاهوتية. ذلك أنه في العصر قبل الصناعي فإن انفجار الكائن تحت عنف الإيديولوجيا كان محروساً برقابة المؤسسات السلطوية من لاهوتية وسياسية، في حين أنه في عصر المادية تبدو التقنية هي الحارسة للمؤسسات المجتمعية وإيديولوجيا الفكرة المطلقة، التي غدت فكرةَ التقدم الشكلاني بالأدواتية ومقاييسها الرخاءُ الاستهلاكي.

السؤال العربي للفلسفة يبقى سؤالاً خارج الفلسفة ما دام لم يدخل تاريخها، ولم يَتَوقَّتْ بأوقات ذلك التاريخ. والمأزق الذي تحياه الفلسفة المعاصرة في خطابها المهني التقليدي إنما يعبر عن شعور الفلسفة المحترفة بضياع صلتها بالفلسفة. ولذلك يتأرجح السؤالُ العربي للفلسفة بين أن ينضوي تحت خطابها التقليدي، أو أن يقف وحدَه في العراء، ويشارك في معاناة هذا المأزق، ويكون له دورهُ في البحث المختلف عن الفلسفة المختلفة.

لا يقنع السؤال العربي للفلسفة بأجوبتها التقليدية والاجرائية. وهو له ذات الهمّ الذي يدفع بأهم فلاسفة العصر إلى تدمير عدمية الميتافيزيقا المتحكمة ببنية الخطاب الفلسفي عبر تاريخه الطويل. إنه يلاحظ بقلق فتي جديد كيف أن مركزية الهوية الأوروبية تلقى أعنف أشكال الهجوم عليها في اللحظة المعاصرة الراهنة. يكتشف فلاسفة الغرب مساحة هائلة أهملها خطابهم الثقافي التقليدي. فإن مركزة الهوية المنطقية، لم تطرد كل اللامفكَّر به خارج نطاق المشروعية العقلية فقط بل دعمت إيديولوجيا المركزة العنصرية ذاتها.

ما إن شرع فلاسفةُ الحداثة الجُدُدُ في مقارعة هذه المركزة المنطقية في الخطاب المعرفي حتى اكتشفوا أن إرْث الثنائيات إنما كان يلعب دور قناع مايا، بحيث يجد الفكر نفسه سجيناً دائماً بين قرني اختيار فرضه على ذاته دون أن يُقْسره أحدٌ عليه سواه.

والسؤال العربي لم يكن غريباً عن هذه السيرورة. وهو عانى أشدَّ ماعاناه في تراثه الفلسفي القديم من أزمة الثنائية وعقم الوقوع بين قرنيها. مما جعل أُسُسَ مشروعه الثقافي الحضاري يتقوّض من داخله قبل أن تدمره بربرياتُ اللاتاريخيين من حوله. واليوم مع عودة الفلسفة الغربية ذاتها إلى حضن السؤال الفلسفي الحقيقي الذي فرّت منه طويلاً، يجد الفكر العربي لحظته الخاصة من إعادة طرح جذرية وشاملة لأسس بنية الخطاب الفلسفي من أصوله. فهذا الخطاب في صورته الأكثر حداثة لم يستطع أن يواجه مأزقه إلاّ عندما استطاع أن ينسحب من بين قرني الثنائية، ويتجاوز همّ اليقينية الساذجة سواء في نموذجيها العلموي أو الايديولوجي، معيداً المساءلة ليس في دورها المعرفي البدْئيّ فحسب، ولكن في وظيفتها المصاحبة لكل عقلانيةٍ مستجدة قادرة باستمرار على اكتشاف حدودها.

فالعقلاني في الخطاب الفلسفي المعاصر لم يعد مضاداً للاعقلاني. بل غدا نوعاً من المغامرة

المتـواصلة في مجال الـلاعقلاني. تـطور اسم اللاعقـلاني ليصبح هـو اللامفكَّـر به. فـإن مصطلح الشيء في ذاته عند كانط لم يعد كمية مهملة يُقذف بهـا إلى ما وراء المعـرفي، بل امتلك حضـورَه من جديد. وأكثر من ذلك فإنه لم يعد يمكن استيعاب المفكَّر به إلاّ بـالنسبة لـذلك الخضمّ الهـائل الذي يحيط به من اللامفكَّر به. إن المعرفي هنا لا ينعي المجهول ولكنـه يثبته. والـلامفكَّر بـه ليس هو النقيض، ولا يمكن أن يُطرح على أساس كونه قـطباً معـارضاً للمفكَّـر به. لا يـدخل معـه في علاقة تعارض أو جدل. والمعرفي الهيغلي أو المـاركسي هنا ينـزاح، أو على الأقـل يجد نفسـه مجرد محاولة ما تشغل حيـزاً أو بعض حيزات في فضـاء يعمر بمحـاولاتٍ مَفْهمةٍ وتعقيـلٍ كثيرة. لكنهـا جميعها أشبه ببؤر حركية إلى حد ما في سديم غير محدود، لا يمكن وصفه باللامعقول أو الشيء في ذاته، فهو ما لم يفكر به بعد. إنه حضور المختلف حوْلَ وربما داخلَ كل معرفي.

توحي صيغةُ اللامفكّر به ليس فقط بالمستقبـل، بما يمكنـه أن يأتي أو لا يـأتي، لكنه لـه محايَثَةٌ مصاحِبَةٌ لعمل الفكر في مختلف آناته. فإذا كان الفكر يعمل، فهو لأنه يجد ذاته محـاصراً دائـماً بما لم يُنجز بعد. من هنـا فالأفق البعيـد للشيء أو الموضـوع الذي تـوصل إليـه فكر هـوسرل، فتح ساحة اللامُتحَقّق كأساس للمتحقّق. هنا قَلْبٌ لحـركةِ الخـطابِ الفلسفي، لبوصلتـه التقليديـة. والوضوح والتميـز الديكـارتيان لا يهـدّئان قلقَ الكـوجيتو، بـل يصيران هـدفاً لما بعد المعـرفي. يفجران الكوجيتو كلما استنام على يقين خـادع ما. فيجب الاعـتراف، كما فعـل هوسرل نفسـه، بانفصام في كيان الأنا، لأنه يلقى نفسه دائماً داخلَ حقل إدراكه وخارجَه في آنٍ معاً. فالموضوعيـة لا تتم. وأن نور العقل لا وجود له إلاّ فيما ينير.

وكما يقول فوكو: «فإن الفكر الحديث مخترق برمته من قاعدة التفكير في اللامفكَّـر به. التـأمل بمضامين الشيء في ذاته (L'en-soi)، في شكل الشيء لذاته (Le pour-soi) والقضاء على استلاب الإنسان بمصالحته مع جوهره الخاص، وتوضيـح الأفق الذي يُكسب التجـاربَ سريرتَهـا». لكن التحـول المعرفي الكبـير في إبستيمية الخـطاب الفلسفي المعاصر ليس في عـودة الشيء في ذاتـه إلى ساحة الهم التساؤلي. بل إن تحـطيم قرنيْ الثـنائية قـد أدخل الاختـلاف إلى صميم بنية القـرنين معاً. ذاك أن اللامفكّر به ليس عودة لفكرة الجوهر، أو المـاهية المتعـالية. كـذلك فـإن الشكل أو الـدالّ بالمصـطلح الحديث ليس هـو العرض في عـالم الكون والفسـاد. بل يغـدو الشيء في ذاتـه محايِثاً، ويَقَعُ دائماً على مرمى النظر والمسافة القريبة من كل تساؤل حقيقي مشروع.

فإذا كان لا يمكن تفســير المعقول بـالمعقول وحـده، بل، وبمـا لم يُعْقل بعْـدُ، أي بتلك القوى الأخرى الغامضة والهامشية كاللاوعي الفرويـدي، والبروليتـاريا المـاركسية، والـلامدْرَك بـالنسبة للمدرَك في الأبستمولوجيا الفينومنولـوجية، فـإن الجَرْيَ وراء هـذا المجهول يبعـد الأصل عن أن يكون له أصل ثابت. فهناك ارتجاع لانهائي في حدود المفكَّر واللامفكَّر بـه. وحتى عندمـا يُفترض أن الأصول جميعها قد اصْطفَّتْ في الأفق المرئي، وصار كل شيء مرئياً، فإن عدمية أخـرى يمكن أن تنال عملَ الفكر ذاته، باعتباره غدا لا موضوع له أي لا عمل له، عنـدما لا يصـير للدالّ ما يمكن أن يدلّ عليه.

فلا أَحَدٌ يـطيق همَّ اللامعـرفة اعتبـاراً من مكتشف فكرة الشيء في ذاتـه، كانط، إلى «العـود

الأبدي» عند نيتشه، إلى اللامفكَّربه عند هيدغـر. وصولاً إلى أركيولوجيا المعرفة عند فوكو، التي هي بدون أركيولوجيا، أو ذلك البحث الأصولي عن اللاأصل. ومع ذلك فـإن دولوز يجـد الحل في الاعتراف باللامركزة سواء في المعقول أو اللامفكّربه في آنٍ معاً. يشعر بضرورةِ منـطق جديـد تماماً. يتحرر من إحراج الثنائية وما تخلّفه من مزدوجات: إمّا ـ أو. ويقوم على قاعـدة الاختلاف بدلاً من التطابق، والهويةِ المتكثرة بدلاً من الهوية الأحـادية. والتشعّب في خـطوط الواقـع كما في مسيرة التاريخ؛ بدلاً من سطحٍ هناك سطوحٌ كثيرة. وبدلاً من تاريخ واحد هناك تواريخ.

ومـع ذلك فـلا ينجو مثـل هذا المنـطق من هم الخوف من الـلامعرفـة، ولا يلقى نفسه فـوق الثنائية وأنه ليس مصنعاً آخر لمزدوجاتٍ ضمنية أو مكشوفة. ولذلك فإن هيدغـر كان حريصاً منذ البداية على دعم أولوية الانطولوجيا على الأبستمولوجيا. فاللامفكَّر ينبغي أن يظل يـدور في فلك الكينونة، لا أن يصير بديلاً عنها. حتى تبقى المُسَاءلةُ دائماً متضَمَّنَةً في عـلاقة الكـائن بالكينـونة، ليست خارجةً عنها ولا عالية فوقها. وهو المأزق الذي تحاشاه هيدغـر مقدماً. ولكن وقع فيـه فكرُ المختلف، عنـد جيل دولـوز و درّيدا. في حـين أن فوكـو حاول أن يخـترع أخلاقـاً جديـدة لفن المعيوش، ودولوز مازال يتابع اكتشاف سطوح لاتنتهي للامـركزة المعـرفية والكينونية؛ فـإن دريدا وصل إلى إنكار سلفيته الهيدغـرية، ولم يستطع أن يكون مختلفاً حقاً إلاّ عندمـا يحاول اليـوم النيل من أستاذه من موقع إيديولوجي خالص!

* * *

يدخل السؤال العـربي للفلسفة وهي في مـأزقها الـراهن، من بابٍ أو كـوّةِ العلاقـة بين فكـر الاختلاف والحداثة. إنه سؤال معرفي في الكينونة وكينوني في المعرفة. لا يستطيع ادّعـاء العصمة من خطر الوقوع كلَّ لحظة بين قرني الثنائية. وهو يرقص على هُوّاتها الفاغرةِ أفواهَها في كل حيز، فإنه لم يُشْفَ تماماً من أوهـام الآفاق الملونـة الخادعـة. إنه لم يُحَقِّقْ بعْـدُ لحظةً إبستيميـةً واحدة في تاريخه المعرفي المعاصر. هو لم يدخل عتبة الحداثة. وبـالأحرى لا يحسّ المعـاصرة. لكنه يستشعـر كلَّ هذه المغـريات، وهـو لايزال يـرقص رقصته الأليمـة فوق ذرى الهـوات ذات الأفواه الفـاغرة ظلامَها وعُتْمتها نحو الفـراغ الأعلى. تـريد أن تقبض عـلى رعوده وبـروقه وتمتصهـا إلى أجوافهـا المعتمة، دون أن تدري بقوانين الأنواء والأجواء شيئاً.

السؤال العربي يدخل الخطاب الفلسفي المعاصر من كوة مختلفـة، ولكنه يلتقي ذلـك الخطابَ حول سؤال الأسئلة المعاصرة عن الحداثة. إن مدخله مقارب أو مشابه لمدخل كـل سؤال مشروع حول الحداثـة. فهو المـدخل الـذي يريـد أن يكشف أولاً الأساس الـلامعرفي للمنـطق المعارض أصلاً للحداثة، ولمنعكسه على أرض الواقع والتجربة الذي يشكل مانعَ الحداثـة، الحاجـز الذي يقف دونها، الذي يحجب رؤيتها الحقيقية عن الباحثين عنها.

يهتمّ الخطابُ الفلسفي الغربي بالتقصي عن تلك اللحظات النادرة التي تؤرخ تمظهرات كينونية للحداثة التي يدعوهافوكو بالإبستيميات. ما أندر تلك اللحظات، وما أقل ابستيميـاتها! فليست الحداثة حادثاً ولا عصراً ولا تاريخاً. إنها ندْرة التناهي. إن لها انبثاقات مـوزعة في طـول التاريـخ الانساني وعمقه، قليلة وشبه مفقودة/ موجودة. لكن عندما تنبثقُ تُخَلِّف تراثاً، تحفر أركيولوجيا،

تثبّت ما هو مِفْصَلٌ في تقاطعِ العلاقة الملتبسة شبه المنسية والمتذكَّرة، مع الكينونة. لحظة التمفصل النادرة بين تناهي الإنسان وتناهي العالم. تلك الحالة التي تهيمن عندما يفقد منطقُ الثنائية ـ إرْثُ المزدوجات، مبرراتِه بالنسبة لذاته، وتتساقط أقنعة مايا الواحدَ بعد الآخر، وفجأة كذلك تتهاوى أعمدة كرتونية للايديولوجيات.

يريد السؤال العربي المعاصر للفلسفة أن يتخطّى حاجز التَّرائي القائم في مزدوجة التقنية السائدة في علاقات الذات مع الآخر، المسماة بمزدوجة التخلف/التقدم. ذلك أن انحباس إشكالية السؤال العربي ضمن قرني هذه المزدوجة قد أدّى به إلى إنشاء خطاب مغلوط في أُسُسه المعرفية يتشكل من مزدوجة مزيفة أخرى تُسمى بالأصالة والمعاصرة. إنه خطاب فكروي إيديولوجي حَبَس نفسه بين قرني الثنائية ومارس فعل التَّرائي بين صورة الذات في الآخر، وصورة الآخر في الذات. وكانت حصيلة العملية انعكاساً ظلياً للظلال المتقابلة على بعضها بعضاً.

والتَّرائي في الأصل عملية فيزيائية ضوئية تلعب لعبة الأضواء والظلال. ليست مجرَّدَ انعكاس. لكنها انعكاس متبادَل. مرآةٌ ترى نفسَها في مرآة أخرى. تنقل الصورةَ التي لا تملكها لا الواحدةُ ولا الأخرى. تنقل ظلَّها من ذاتها إلى المرآة الأخرى. لكن المهم في عبارة الترائي فِعْلُ التبادل هذا. وهو فعل آني مباشر. ليس ثمة مرآة تسبق أو تعلو الأخرى. حتى يتم فعل الترائي لا بد أن تكون هناك مرآتان، وفي وضع التقابل بينهما. كل منهما متفاصلة عن الأخرى بمسافةٍ ما. لولا هذه المسافة كان تطابقٌ بين اللوحين المضيئين. ولَمّا كان أحدُهما يعكس أو يرى الآخر أو أي شيء. ينعدم الترائي. فالمسافة عنصر مكوِّن في عملية الترائي على الرغم من أن الترائي لا يكوّن شيئاً هو في حد ذاته. إذاً ماذا يمكنه أن يقدم هذا السطحُ المضيء إلّا أن يعكس السطحَ المضيءَ المقابلَ له. حتى لو ارتسم شيءٌ على أحدهما. فالترائي تكرار عاكس ومعكوس يتلقى الضوء والظل من سواه. وفي حين يتضمّن التكرارُ شيئاً من حيِّز وشيئاً من مُضيّ وقتٍ. لكن الترائي هو التكرار الذي لا يحتاج زمناً ولا حيِّزاً. يحدث دون أن يحدث فعلاً. بمعنى أن المرآة الأولى لا تملك أصلَ الصورة المنطبعة التي تعكسها المرآة الثانية. بينما التكرار يفترض وقوعَ الشيء ذاتَه مراتٍ عديدة. فهو يعني أن يأتي المكرورُ ذاتُه وبعْدَ ذاته. فهنا لا تغييرٌ ولكن ثمة مضيّ زمنٍ. هناك المابعد والماقبل، أو المجاور. إذ يتطلب المكرورُ أن يكون قابلاً للعدّ. واختلافه هنا ليس في دالّه ولا في دلالته، ولكن في كونه يُشْغِل عدداً، خانةً في سلسلة العدد. ولكن العدد هنا مُشخَّصٌ مُجسَّد في هذا الشيء الذي يندرج أمامنا مُكرراً كحبات الفاصوليا، أو الحمّص مثلاً. إنها مكررة عن بعضها. يقع بينها تماثلٌ تام في كل الصفات والخصائص. ومع ذلك فإن اصطفافها على سطح يتطلب حيزاً. وعدُّها يستغرق زمناً. أما الترائي فيعكس ما يعكسه الآخر عليه. مجرد ظلال متقابلة. إنه يقدم لحِسِّ النظر نوعاً من حدوث لما لا يحدث حقاً. ذلك أن انعكاس الظل هو ظلّ كذلك.

هل يمكن للسؤال العربي أن يخترق حاجز الترائي بينه ومنظّر الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر. إن عودة الفلسفات /بالحرف الصغير/، إلى الفلسفة /بالحرف الكبير/ يَكسر حدود

الخطاب الفلسفي الغربي، يردّه إلى أصْله من حيث هو **خطاب - غربي - في الفلسفة**. أما الفلسفة في حد ذاتها فإنها ترجع إلى مساحتها الأصلية، باعتبارها هي الحوار الدائم غير المصنّف مع اللامفكَّربه.

السؤال العربي للفلسفة يريد أن يكون فلسفياً. لا يضع حروفَه وإشارتـه الاستفهامية خارجَ المتن الفلسفي. لكنه يحسّ أنه كان غائباً عنها عصوراً. وأخطر ما في غيابه راهناً، في الزمن الحاضر، أنه يتصير غياباً بدون زمن. إنه أشبه ما يكون بالسؤال غير المطروح أساساً. ومع ذلك إنه يفرض غيابه علينا. ومن هنا نحن نستشعره بطريقة ما. وأهم ما يفتح لنا من صلة به هو أنه يجعلنا: نسألِ - **عنه**، نطرح السؤال عن سؤالنا للفلسفة. ونقول: **سؤالنا**، أي أننا نجعله منتمياً إلينا. نقول عنه إنه **سؤال - نا**. نخصّه بأنفسنا الذين نحن من **نحن** بالنسبة **للـ - همُ**، الذين هم **من هم**. فإننا نجتزىء أنفسنا في الواقع من الـ :هُم. سمّينا سؤالنا بالعربي. قدمنا ما يعارض المتن الأخلاقي للفلسفة. إذ كيف يكون للفلسفة انتماء وطني أو قومي. ومع ذلك فهناك أوصاف وتسميات للفلسفات. لكن هل للفلسفة صفة أواسم.

ذلك هو التعارض المبدئي بين السؤال العربي والفلسفة. ومع ذلك ينبغي أن ننتبه أصلاً إلى أن لهذا السؤال حركة تراجعية، إذ إنه يطرح استفهامه عن ذاته قبل أن يطرح استفهامه عن الآخر الذي يعقد أو لا يعقد معه ثمة علاقةً. فيبدو الجانب الاجرائي من هذا التوجه الذي لا يريد أن يحدد المجتمعَ إتنياً بقَدَر ما يعيد انْبناء ثمة علاقةٍ غير واضحة بعْدُ بالسؤال الفلسفي ذاته.

وبالطبع فإن التحرر من جاذبية الانتماء الاجتماعي أو الاتني، في دائرة سؤالنا الراهن، يتضمن تحرراً من عودة إلى استحضار مشكليات التراث الفلسفي الموصوف بالعربي والإسلامي. فليس هذا ما يشغلنا في معاناتنا الراهنة لهمّ السؤال الفلسفي في هذا الجانب الذي اخترناه للمشكلة.

* * *

الخطاب الفكري العربي الجاهز حافلٌ بالأجوبة عن كل الأشياء، وليس فيه سؤال واحد. خطاب يتنطع لوضع الحلول قبل طرح المشكليات. يهاجم العالم بكل اليقينيات والوثوقيات التي لديه قبل أن يطرح على ذاته وعلى العالم من حوله، من يكون هو، ومن يكون الآخر الذي عليه أن يستوعبه قبل أن يعرفه. وأن يستولي عليه، ولا يدري أين، وأين هو موطنه.

الخطاب الجاهز أصلاً يضع نفسه خارج صيرورة الزمن. ليس تاريخياً ولا يريد أن يكون له تاريخ. إنه أعطى أجوبته ذات مرة عن سؤال لم يعد يطرحه، لا هو ولا أحَدٌ، عليه، ومع ذلك يظل هو يطرحه على نفسه برتابة لفظية عقيمة. ولكنه أعدَّ عُدَّته الكاملة ليجعله **إبستيميةَ الإبستيميات**. وبذلك أخرج نفسه من حلقة البحث. ولّما كان هو الموجود وحدَه فقد فرض ماضيه الدائم باعتباره ذاكرةً مستقبلية، ذاكرة للمستقبل كله.

الخطاب الجاهز ليس جواباً عن أي سؤال كان، حتى سؤاله القديم فقد طمره وألغى زمانه. وبذلك ألغى إمكانية الشعور بغربة وغرابة نصّه بين النصوص الأخرى راهناً. إنه مؤطّر بين جدران لا نوافذَ لها. وبالتالي اعتقد أن كلامه هو كلام الواحد، والآخرين هم المستَمعون الذين

لا كلامَ لهم. والواحد الذي يتكلم وحده، لا يتكلم حقاً، لا يكتب، لا يقرأ. إنه النص الذي لا نصَّ له. وحدَه النصُّ المتكلّم وحيداً هو الأصمُّ الأبكم الذي يصير كلامُه مجرَّدَ أصواتٍ فيزيائية ترتدُّ إلى أذنيه.

والحقيقة، فإن أي خطاب جاهز يعجز عن أن يكون له نص. لأن النص في ماهيته هو قابلية القراءة. الجاهزية تفترض الانتهاء قبل شروع فِعْلِ القراءة. فماذا يقرأ القارىء في النص الجاهز. يقرأ ما يعرفه فيه سابقاً. وبالتالي ما حاجةُ هذا المقروء إلى النصّ، مادام مقروءاً سابقاً. والمقروء السابق عندما يتكرر ينبدرج أصواتاً خارجة من الفم أو متصوَّرةً في المخيال اللغوي. فأية حاجة إلى النص مادامت فعالية القراءة ملغيةً مقدّماً.

ليس ثمة نصٌّ حقيقي يمكن أن تُطلق عليه صفةُ الجاهزية إلاَّ من حيث أن له صورةً مادية تسجيلية. والنص الحقيقي هو الذي يظل يتطلب القراءة. فهو ليس نصاً إلاَّ لمن يقرأه. لا كيانَ له كنص إلاَّ عبر فعل القراءة فيه. عندئذ يدخل زمنُ القارىء. يصير النصُّ خطاباً. ويصير الخطابَ جاهزاً لإعطاء نصوصه غير المحدودة لقراءات غير معدودة سلفاً. والنص الذي لايُنتج خطاباً يظل أسيرَ أشكالِ حروفه، سجينَ كلماته وأسْطُره ونقاطه وفواصله. وبالتالي يتحول إلى ورق مكتوب فحسب، ورق مدهون بإشارات سوداء ذات دلالة قاموسية فقط.

وما موْتُ النصوص إلاَّ عندما ترجع مجردَ دلالاتٍ قاموسية. وحدَهُ (نَصُّ) القاموس هو الذي يمكن أن يوصف بالجاهزية. لكنها الجاهزية الأداتية، المقتصرة على تقديم الأدوات. وأما النص فإنه يستخدم أدوات اللغة لكي يبني بها بيتَه الخاص، لغتَه الخاصة، ويستوطن هو فيه، أو فيها من دون غيره. فحين يجد النصُّ لغتَه يصير جاهزاً لأنْ يقدم خطاباً، ما إن تُلقي عليه بالسؤال قراءةً حقيقية. فذلك هو النص الذي لا يملك جواباً على سؤال لم يطرحه أحدٌ عليه بعْدُ، ولكنه هو النص الذي يظل بمستطاعه أن يثير سؤال الآخر عنه، عن جواب لديه، ليس ـ جاهزاً لديه ـ بعدُ. وعلى ذلك فإنه إذا كان لدى النص ما يجعله نصاً قابلاً لإنتاج خطاب، فهو لن يكون كذلك إلاَّ عندما يكون هو نص السؤال، أو سؤال النص.

ليس ثمة خطاب للفكر يمكن اعتباره جواباً، إن لم يكن ذلك الجواب في حد ذاته قادراً على تقديم أرضية لأسئلة جديدة تتجاوزه. خطاب الجواب، أو الخطاب الجوابي عبارة متعارضة. لأنَ الجواب يقدم المحدود، يخرج ذاته من دائرة الصيرورة، في حين أن الخطاب ليس هو كذلك إلاَّ لكونه نصاً مفتوحاً، قابلاً للقول فيه والقراءة والكتابة دائماً.

تشبه علاقة النص بالخطاب، كالكينونة بالزمان. فالكينونة صامتة بدون الزمان. إنها المجهول الذي لا يمكن الحديث عنه إلاَّ ويغدو الحديثُ نفسه مجهولياً. ولقد عانت الفلسفة طويلاً من هذه الكينونة الصماء البكماء التي جعلها أفلاطون أزلية ـ أبدية. وجعل الزمان نقيضاً لها. لأنه غدا عند أفلاطون موطن التغير، التكوّن والتحلّل، الكون والفساد. إنه مقرّ الخطأ، وموطن الضلال. لكن هيدغر هو الذي رفع التناقض بينهما، بين الكينونة والزمان. أعاد الصلة الداخلية بينهما. جعل الكينونة تفارق سكوتها، وتعاليها غير المنظور، وتفارق مجهولها، لتندرج في سياق الزمان. مركز التلاقي بينهما هو الدازين. هذا الكيان الأنطولوجي الزماني الذي اكتشفه

للإنسان. فالإنسان هو الكائن الذي وحده قادر على إدراج الكينونة في الزمان. إنه الكائن الذي لا يدرك كينونته إلّا تحت سطوة المواجهة الدائمة للموت. بمعنى أن الكينونة لا يمكنها أن توجد إلّا من حيث إنها تعمل على نفي ذاتها. وليس ثمة سلب أو تغيّر إلّا عندما يقع ثمة تغيّر وحركة بين آنات الزمان.

فالزمان هو الاسم الآخر للكينونة، أو هو كِنْيَةُ اسْم الكينونة، كما يصطلح هيدغر. والإنسان يجيء بالعدم إلى صميم الكينونة. يثقب كتلتها كما صور ذلك سارتر. لكن الإنسان لايجيء بالعدم من كائنٍ أو مكان آخر، بل يأتيه عدمُه من كيانه ذاته، الذي يأتي به إلى الكينونة في آنٍ معاً. فليست كلٌ من الكينونة والزمان كتلتين منفصلتين، تجلس كل منهما قُبالةَ الأخرى ولا جِسرَ أو سبيلَ يمتدّ بينهما. يزول التعارض المنطقي، كما الأنطولوجي، بين حديهما وكيانيهما ما إن يأخذ الدزاين على عاتقه مهمة الكلام عنهما. يعرضهما للسؤال من حيث هو كائن للموت، أو كائن يموت.

فسؤالُ الإنسان عن ماهيته ومصيره يكتب سؤال النص الأول، أو نص السؤال الأول في الخطاب الثقافي. لكنه لشدة بداهته ومباشريْته، وراهنيّته تسْتغفلُه الأجوبةُ الثقافوية الجاهزة، تُحيّده، ريثما يتم قمعُهُ تحت براقع الإيديولوجيات المؤسسية. فالسؤال عن الإنسان ـ الذي ـ يموت يستغفل الحياةَ التي تجعل هذا السؤال قابلاً للحياة، لأن يكون منبثقاً عنها، وقابلاً لأن يحياها.

هنا يتدخل السؤال العربي للفلسفة. يعثر على خصوصيته من حيث إنه يكتشف طريقه إلى مواجهة نسيان الكينونة. ذلك أن كلًّا من السؤالين الغربي والعربي للفلسفة في اللحظة الراهنة لهما أسلوبُهما المختلف في مواجهة نسيان الكينونة. يستقرئان معاً هذه المواجهة، ولكن كلًّا منهما يتأسّسُ مجدداً في إطار هذه المواجهة، باعتباره باحثاً عن نسيانه الخاص للكينونة.

فالسؤال الغربي عن هذا النسيان ينبثق من تحت الحجم الهائل لِثِقَل التقنية الجاثمة على صدره. والسؤال العربي عن هذا النسيان إنما ينبثق من حقل الفراغ ـ خارج ـ التقنية. كلاهما: الفراغ والتقنية، قناعان يخفيان وجه الكينونة، والفراغ والتقنية غدا كل منهما جواباً جاهزياً. والمشكلة هو أن أحدهما يمضي من الفراغ متجهاً إلى التقنية كحل لمعضلة نسيانه للكينونة، وأن الآخر يشتاق الفراغ من عُمقِ انْطِمارِه وانْغماره تحت حجم التقنية الهائل.

والنص الفلسفي المفقود يتحسّسه كلٌ من السؤالين ليغدوا في النهاية سؤالاً واحداً عن النص الفلسفي المفقود الذي يمكنه أن يرتفع أو ينهض بذاته حاملاً عبء خطابه عن مشروع حوار جديد مع الكينونة. وهو الخطاب الذي يكون قادراً على إعادة استحضار اللحظات الحاسمة التي كوّنتها إبستيمياتُ القطيعات الفاصلة مع تاريخ الأوهام الايديولوجية الكبرى التي غطّت كلًّا من تاريخ الخطابين العربي والغربي معاً.

والمهم بالنسبة للسؤال العربي أن يتجاوز منقطةَ كلِّ ما فكّر فيه. أن يبلغ تلك الحالة من وعيه لجذريته بحيث يكتشف فجأة ضرورة القطيعة الشاملة مع كل تراث الجاهزية في طبيعة الأجوبة التي اكتنزها في صدره حتى تحولت إلى صخرة هائلة جاثمة فوق صدره. أن يفاجىء ذاتَه بفكرة عن اللامفكّربه لم تخطر بباله من قبل. ذلك أنه، وكما يقول هيدغر: «بقدر ما تكون فكرة

أصيلة، فإنه يغدو لامُفكَّرُها أكثر غنى. فاللامفكَّر هو أعلى هدية يمكن أن تقدّمها فكرةٌ».

ولا يكون السؤال فلسفياً في الفلسفة أو للفلسفة، إلَّا عندما يعترف أن كل ما في جعبته من الأجوبة الجاهزة إنما تحجب عنه منطقةَ اللامفكَّربه. هذه المنطقة التي لا يأتي بها المستقبلُ فقط، ولكنها هي التي تقدم للتراث ثمة مستقبلاً جديراً به. إنها تنتزعه من صيغة الميراث المعروض في المتاحف، لتعيده إلى صيغة القطار الذي يذهب بعيداً دائماً، الذي هو منطلِق دائماً إلى أمام، ليس ساكناً إلَّا في محطة مؤقتة. والقطار هو للسير دائماً وليس للتوقف إلَّا موقتاً فحسب.

الحنين الذاهب من الفراغ إلى الجحيم إلى التقنية، والحنين الذاهب من الجحيم من التقنية إلى الفراغ، حركتان متعاكستان للسؤالين العربي والغربي، ولكنهما تلتقيان في منتصف المعاناة على شعور واحد يتقارب من افتقاد الكينونة. إنه حسّ الافتقاد الذي يكاد يعدم كل وثوقيات الجاهزية في خطاب الثقافتين. إنه حسُّ الافتقاد الذي يتّحد حقاً بالعدمية لولا أن هذه العدمية إنما تتوجه إلى ما تحمله عربات القطار في سبيل أن يعود القطار نفسه إلى المستقبل، ذلك أن منطقة المفكَّر به تحاول أن تملأ الأرض وتسدُّ الفضاء حولها، لتجعل من ذاتها الوطَنَ الوحيد للفكر. في حين أن هذا الفكر يتجوّى، ينتزع نفسه من جذوره وأثقاله، ويكتشف تدريجياً أنه لم يكن يسكن **وطناً** وإنما **منفى**. وأن الوطن الوحيد هو في أن يعيد الفكرُ نفْيَ ذاته مما سُمّي بوطنه. يكتشف أنه ليس هو إلَّا كالحجر الذي هو بدون عالم، أو كالحيوان الفقير من العالم. وأما الإنسان الذي عليه أن يصنع العالم، فإنه لم يعرفه بعد، إنه منفي إلى منطقة اللامفكَّربه. أما كيف يمكن أن يصنع الإنسانُ العالَمَ، فهو لأنه هو الكائن الوحيد الذي يملك يداً. الحجر لا يملك وكذلك الحيوان، وهم جيران الإنسان في هذا العالم.

إنسان المشروع الثقافي الغربي اكتشف يدَه واستخدمها أكثر مما يستطيع، أعْمَلَها كلها في حجر العالم ومعدنه. ثم استيقظ ذات صباح فرأى أن يده ذاتها صارت حجراً ومعدناً.

إنسان المشروع الثقافي العربي يكاد يكتشف يده. ويَحارُ بها: كيف يستخدمها في صنع العالم أو تغييره! هل يحمل بها السيف أو القلم أو المنجل والمِفَكّ، أم يحملها كلها دفعة واحدة. يده فارغة من كل شيء. إلَّا أنها هي واسطته إلى العالم. ولكنه لا يدري حقاً كيف يتلمس الأرض التي تحمله، ويجعلها محمولة من قبله.

وكما ينبهنا هيدغر فإنه علينا عندما نوجه فكرنا نحو السؤال عن ماهية التقنية **ألَّا يكون سؤالاً تقنياً هو ذاته**. وإذا كان المشروع الثقافي الغربي يمعن في نسيان الكينونة مع استغراقه في سؤال تقني عن التقنية، وليس كينونياً، فإن المشروع الثقافي العربي يسأله **سؤالاً لاتقنياً ـ أبداً ـ عن التقنية**. فالأول لا يستطيع الخروج من مأزقه داخل حصار السؤال التقني، والآخر لا يستطيع أن يقارب التقنية من دروب لاتقنية، وبأيدٍ ووسائل، تمت إلى عالم الفراغ، الفارغ من حجره ومعدنه.. وإنسانه.

ومع ذلك فالمشكلة في السؤال العربي أنه لا يستطيع أن يتوجه إلى الفلسفة وهو قاطع تماماً مع تراث أجوبته، مع جاهزية الجواب المسبق، كما أنه لا يدري بعدُ كيف يصوغ مفاتيح الأبواب المغلقة أمامه وحوله. فهو ليس بعد سؤالاً في السؤال، ليس هو بعد: لماذا لماذا؟ إلَّا أنه يستشعر

ضرورة البدء، رغم قدمه على كل الطرقات المفتوحة والمطروقة. إنه ينزع مجدداً إلى البـدء. يسأل عن طرق للعودة إلى البداية في كل شيء. يصعد الطرق التي نزلها. ليكتشف بداية غير تلك التي انـطلق منها في البـداية. أو بـالأحرى أن يعـثر حقاً عـلى البـدايـة التي مـا لبثت حتى لم تَعُـدْ هي كذلك.

وفي النهاية لا يمكن للسـؤال العـربي في الفلسفة أن يكـون كذلـك إلاَّ عندمـا يتأصـل ويتجذَّر ليصبح هو السؤال الفلسفي للفلسفة. عند ذلك فقط يفارق غربته. لا تحاصره خصوصيتـه. بل يجد خصوصيته حقاً في شمولية تحوّله الفلسفي. يعثر على ذاته في السؤال الفلسفي ذاته. قد يجيئه هو من طريقه الخاص. ولكن المهم أن يلتقي فيه بمنفى ينفي وطنه السابق، ويؤسس له استيطانه الجديد.

ذلك هو العبء الحقيقي حتى يكون المشروع الثقافي العربي هو نفسّه، أن يلتقي السؤالَ الذي يتناول ماهيته، الذي يحس افتقاد الماهيـة ليبحث عنها. الـذي يريـد أن يكون هـو فلسفياً حقـاً، لكي يكون هو في النهاية خصوصياً وعربياً.

المدخل: مراجع عامة:

M. Heidegger: *Questions Tome 1.* Ed. Gallimard.
M. Heidegger: *Etre et temps.* Ed. Gallimard.
Jean Grondin: *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger.* Ed. Epiméthée.
Georges Steiner: *M. Heidegger.* Ed. Albin Michel.
Gilles Deleuze et Félix Guattari: *L'Anti-œudipe.* Ed. de Minuit.
Gilles Deleuze: *Différence et répétition.* Ed. P.U.F.
Jaques Derrida: *De l'esprit, Heidegger et la question.* Ed. Galiléé.
Michel Foucault: *Les mots et les choses.* Ed. Gallimard.
Michel Foucault: *L'usage des plaisirs.* Ed. Gallimard.
Jules Vuilemin: *Nécessité et contengence (L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques).* Ed. de Minuit.
Gianni Vatimo: *La fin de la modernité.* Ed. du Seuil.
Karl Otto Apel: *L'apriori de la communité communicationnelle et les fondements de l'éthique.* Ed. Presse Universitaire de Lile.

القسم الأول:

عتبات الحداثة: نقد النقد

الفصل الاول

النمذجة بين التأويل والتغيير

يميل الفكر الفلسفي قبل عصور التدوين الى اعتبار أن السكون هو أصل الحركة. فالتحرك حال تطرأ على الساكن. وأن الأصل في كل متحرك أن كان ـ ساكناً ، وأنه يتحرك ليسكن في النهاية . حتى الرياضة اليونانية قاست التحرك بالنسبة للساكن . وصار ذلك قاعدة للفكر الرياضي حتى اتحد بالجسدي ، المادي . فإذا بالرياضة عندما تدخل الفيزياء تجعلها متحركة . وبالتالي يصير علم الميكانيكا ممكناً . وتنطلق بذلك حضارة التقنية لتعبّر عن مشروع المتحرك شبه الساكن ، والساكن شبه المتحرك .

وفي المجال الفلسفي ، كان الفكر الساكن يُترجم نفسه في المنطق الى مبدأ الهوية . ذلك أن هذا المبدأ يعني استقرار التعريف لموضوع أو لشيء في وجه كل المتغيرات التي تطرأ عليه . فاذا ما تجاوزت هذه المتغيرات حدود الهوية حدث الانتقال الى صعيد هوية أخرى . أي لم يعد الموضوع أو الشيء هو نفسه .

ومع نشوء العلوم الانسانية والبيولوجية نُظر الى الحياة الحيوانية وكأنها نبات متحرك ، ونظر الى الحياة النباتية وكأنها مادة متحركة . ونُظر إلى المادة المكانية أو المتمكّنة وكأنها أصل الموجودات كلها . حتى إنّ الحياة النفسية فُسِّرت بمجمل نوازعها ومتغيراتها وكأنها نشاط يتوق للعودة الى أصوله السكونية . كما الطفل الذي يبكي عيشه الساكن الرضي في رحم أمه . فكل السعي للمرء ، طفلاً ثم يافعاً وراشداً ، انما يهدف الى عودة للحظةِ سكونٍ ، راحةٍ ، لاستعادةِ الاتصال بالأصل الساكن . فالنزوع بما فيه من وشائج القلق والاستطلاع والتشوق والحنين وكل مترادفات التعبير عن حركة ما ، انما هو نشاط ، تغير أحوال ، لكنه يود الحصول على الارتواء ، اي الاستمتاع بالسكون ثانية .

هذا الميل الى التوقف ، الجمود للحظة او للأبد ، هذا الطريق الذي ينبغي له أن ينتهي ، والمنعطف الذي عليه أن يؤدي الى أي مكان ، والحاجز الذي ينتصب فجأة في وجه المنطلق والجاري ، والطائر والسابح ، انما هو دعاء للسكون كيما يعود ، أو كيما يعود المتحرك إليه . فالأصل هو الانجذاب نحو محور الأرض ، هو الالتصاق بمكانها ، وإعادة اللحمة بين الجسم الذي انفلت وتحرك ذات مرة ، وبين الجذر الذي انقطع عنه ، وها هو ثانيةً يبحث عنه ، ليتصل به ، يسكن ويخمد ، ويتمتع بلذة اللافعل . حتى جاءت السيكولوجيا الحديثة لتعطي تعريفاً مذهلاً للحياة . فهي ليست سوى انفصال الجنين عن رحمه الذي سكن فيه وسكن اليه ، وكان بذلك في أوج سعادته . فالولادة هي فعل الانفصال عن ذلك العشّ الرؤوم [1]. والنموُّ والكبر والنضج والشباب والشيخوخة هي مراحل الاغتراب عن الوطن ، هي فعالية الشوق والتوق والحنين للعودة ثانية الى الوطن الدافىء المفقود . يجيءُ الموتُ بالقبر ليدفن ذلك الحيَّ القَلِقَ المضطرب الذي عاشر عمر الاغتراب والانفصال. العمر ذلك الخط النحيل من

الاضطراب المشدود بين المغارتين، بين الموطنين، الرحم والقبر، انما هو حركة موقتة بين سكونين، زمن حي عابر بين مكانين.

تُعَدُّ سنواتُ العمر بالنسبة للبعد عن لحظة السكون الأول ، والاقتراب من لحظة السكون الثاني . فليس مفاجئاً تعريفُ المتغير بالنسبة للساكن . لأن التغير هو الأسلوب الذي يمكن به للوعي أن يَلْحَظَ المتحرك . ذلك أن المتحرك غير المتغير ليس مجرد تناقض تجريدي منطقي ، ولكنه أمر متعذر ادراكه . فحتى يكون المتحرك قابلاً للفهم لا بد أن يطرأ عليه ما يجعله مختلفاً عما كان عليه . وعندما نحدد هذه العبارة : « عما كان عليه » يبرز الزمن من حيث إنه هو الاطار الذي يسمح لنا أن ندرك أن (أ) عندما تغيرت وأصبحت (أ-).قد استغرقت برهة زمنية كيما تختلف عما كانت عليه من قبل ، وعما أصبحت عليه لحظة ادراكها مرة أخرى . لكن هذا التغيير عندما يتناول الأشياء الجامدة المادية انما يعبر عن النقلة في المكان . فليس كل متحرك متغيراً بالضرورة . إنما يقع التغيير في الموضع الذي كانت عليه (أ) ثم أصبح في موضع آخر . فإنَّ (أ) الجامدة أساساً إذ تحركت ـ وحركتها بالطبع خارجة عن تركيبها الا إذا كانت آلة تقنية حديثة كالسيارة مثلاً ـ إنما قطعت مسافة من مكان الى آخر دون أن يكون قد لحق بها أي اختلاف داخلي أو ظاهري بالضرورة .

وكل انتقالٍ في المكان ، إنما يستغرق زمناً موضوعياً يمكن حسابه باللحظات أو الدقائق. بحيث تعادل كل لحظة مثلاً نقلةً ما. لذلك عرَّف قدماءُ الفلاسفة اليونان الزمنَ الموضوعي بردّه الى وحدة النقلة في المكان . فكان تعريفهم له مكانياً خالصاً . إذ اعتُبرت المدةُ تقابل سلسلة نَقلات . والنقلة كما يدل عليها اسمها انما هي حركة بين سكونين . ولو لم ينطلق العقل من فكرة السكون لما أمكن قياس الحركة . فإن وحدة القياس هي تصور متحرك يقطع مسافة محددة بين سكونين أو نقطتين. والانسان حدد الزمان بدايةً بما يقطع المتحرِّكُ أو المرتحل من مسافة عبر المكان. فقيل إن المدينة كذا تبعد مسافة يوم أو يومين عن مدينة كذا .

ولو دقَّقنا في التعريف القديم للحركة من حيث إنها نقلة بين سكونين ، لوجدنا أن تصور النقلة ذاته إنما يعني تجاور نقاط المسافة المقطوعة . والمسافة هي سلسلة مؤلفة من نقاط ، من سكونات متجاورة متلاصقة . ولذلك أمكن للمدرسة السفسطائية أن تلغي تصور الزمن من أساسه عندما اعتبرته مجرد تجاور أمكنةٍ متشابهة متلاصقة . كأن المتحرك لا يتحرك حقاً . إنه يراوح في المكان الواحد المتكرر ، فالزمان والمكان المتشابهان إذن لا يميز بينهما إلا مركزٌ معرفي مختلف يؤلفه النظام الانساني . مهما أمكن عزل مفهوميهما عن الوعي الانساني لإثبات موضوعيتهما الخارجية المستقلة ، إلا أن هذا الوعي هو الذي يمكنه أن يحدد أولاً تميز المفهومين عن بعضهما ، وهو الذي يمكنه أن يضع لكل منهما مقياساً يقاس به بالنسبة لذاته وللعلاقة بينهما في آن واحد .

مثلما يئست الفلسفةُ من تحديد مفهومي الزمان والمكان بالنسبة لذاتها، وباستقلال عن الوعي بهما بعد نقد العقل النظري لكانط، كذلك فان العلم الفيزيائي الحديث أثبت نسبية هذين المفهومين ، وخاصة انطلاقاً من تصور الزمان نفسه ، وعلاقتها الحاسمة بالمتحرك نفسه ، كما جاءت به ثورة النسبية عند اينشتين في صميم القرن العشرين . بل أكثر من ذلك فان النظرية الكوانتية كما بين ذلك برنارد اسبانيا حديثاً جداً [2]، تدل على أن عمق الأشياء أو المادة إنما هو أشبه باللاشيء . وكل التصورات حول وحدات نووية اعتباراً من مفهوم الجوهر أو الجزيئات اللامتناهية في الصغر، إنما هي من

صنع الخيال العلمي الذي يستخدم أنظمة معرفية ناجعة في حقول مختبرية خاصة به . لكن لا برهان نهائياً على وجود حقيقة مستقلة لها عن هذا الخيال العلمي نفسه .

على كل حال ان دخول النظام المعرفي الانساني والاقرار به في المجال الفلسفي أولاً ، ثم في المجال العلمي قد أسقط وهم المعرفة المستقلة عن العقل الذي يصنعها ، وجعل البحث يتحرر من ادعاء هذه الموضوعية المطلقة غير الممكنة ، دون أن يقلل ذلك من قيمة السؤال الفلسفي والعلمي نفسه . بل إن ادخال النظام المعرفي الانساني والاقرار بأساسيته ، بل محوريته ، ساعد كثيراً في القضاء على ذلك الانفصال الموهوم بين الوعي والعالم . وبدلاً من الانطلاق دائماً من علاقة تقابلية وتعارضية بين قطبي الوعي والعالم ، فقد صار من المطلوب والضروري اعتبارهما شريكين متضامنين ومتكاملين في صنع موضوعية المعرفة ذاتها . فكان لمثل هذا التطور النوعي الذي أعاد الحوار الحقيقي الى طبيعته ومشروعيته الأولى بين الإنسان والعالم ، بين الفلسفة والعلم ، كان له أثره الايجابي الكبير في تغيير طبيعة المشكليات الفلسفية والعلمية التي اجترها تاريخ الفكر طيلة عصوره دون ان يقدم لها حلولاً واقعية . وخاصة منها تلك المشكليات المتعلقة بتحديد دور كل من الذات والموضوع في انشاء المعرفة . اذ أصبح من المتعذر بل من العبث تصور علاقة بين الانسان والعالم لا تؤسسها قبلياً وواقعياً هذه العلاقة المباشرة الواضحة كل الوضوح وهي كون الانسان دائماً موجوداً في العالم . تلك هي العلاقة الضمنية التي تؤلف نظام الأنظمة الكينونية والمعرفية في آنٍ واحد. ليست هي محلَّ الفصم والفصل، وعزل قطب عن آخر، واعطاء أولوية منطقية أو وجودية لطرف دون الآخر .

إن مثل هذا الموقف المعرفي الجديد هو الذي يسمح بإعادة طرح مختلف تماماً عما سبق لمفهومَيْ الزمان والمكان. إذ لم يعودا اطارين ضروريين لتحقق المعرفة والوجود كما برهن كانط نفسه. بل إنهما يؤلفان المعرفة والوجود معاً. أي لا يمكن النظر اليهما كدلالتين شموليتين مستقلتين عن دلالات المعارف الأخرى، بحيث تكون بينهما علاقة حاوٍ بمحتوى. وهي تلك الحالة التي توحي بها هندسة المقولات التي بناها كانط للعقل النظري[3]. فهو الذي كشف بصورة حاسمة دور الزمكان من حيث إنهما دلالتان قبليتان بدونهما لا يمكن للحدوس الحسية الوافدة من العالم الخارجي أن تنقلب إلى معارف، أو مدركات على الأقل. إلا أن هذا الدور المؤسِّس للمعرفة بقي في هندسة العقل النظري أشبه بلغز، إذ أعطى للزمكان وظيفةً أن يفسر الدلالاتِ الأخرى أو يجعلها ممكنة، في حين لا شيء يفسره هو بذاته. وقد كان منحهُ خاصيةَ القبلية (أي أسبقيته على التجربة) يسبغ عليه حصانة رفيعة، تجعله بمنأى عن أن يكون هو ذاته موضوع السؤال نفسه الذي يخضع له كل مفهوم آخر: أي ما هو، وما هو أصله[4].

فإذا كان الزمكان يجعل التجربة ممكنة أي قابلة للعقلنة والاستيعاب المعرفي ، فما الذي ينأى به عن أن يكون هو أيضاً كذلك . هذا الا اذا كان عند كانط أن الزمكان هو بنية العقل نفسه . وعندئذ فالسؤال عنه يصبح هو السؤال عن أصل العقل وبنيته .

مثل هذه الاشكالية لم تجد حلاً عند كانط نفسه . فجاءت القراءة الهيدغرية الدؤوبة للنص الكانطي لتقلب الأولويات في هندسة المقولات العقلية كما أتى بها كتاب (نقد العقل المحض). وذلك لأن هيدغر حاول أن يعكس الآية فيذهب من واقعةِ كونِ الانسان - في - العالم أصلاً، الى بناءٍ مختلف العلاقات الأخرى . فما كان يأتي في رأس اهتمامات الفلسفة التقليدية ، حتى عند كانط نفسه ، وهو تحديد كلّ من دورَيْ العقل والعالم في بناء المعرفة ، غدا عند هيدغر منطلقاً للبحث للسؤال ، وليس

نتيجة للعملية المسألية المعرفية كلها . فليس المطلوب تحديد المقولات أو القوالب ثم البحث عن المواد التي ستمتلىء بها ، وكيفية هذا الامتلاء ، والعلاقة بين الاطار ومحتواه . بل غدا الأمر عند هيدغر مسلماً به منذ البداية، وهو كون العلاقة بين الوعي والعالم قائمة أساساً في البنية الكينونية التي يجد كلٌ من الوعي والعالم نفسيهما مؤسِّسين بها وعليها منذ البداية[5]. وبالتالي فإن التفكير في هذه العلاقة يجيء بدئياً ويظل كذلك طيلة العملية التفكيرية والمراحل التي تجتازها. فلا يأخذ التفكير هنا صيغة التحليل لموضوع مركب، بل هو يمضي ضمن عملية تقدم تركيبي متواصل. لأن كل تحليل لكينونة الوجود ـ في العالم لا يمكنها أن تصل إلى عناصر أبسط تؤلف هذه الواقعة. فالطريق الوحيد المفتوح أمام العقل هو المضي في مزيد من التحليل التركيبي لها. هنا يبرز منهج التأويل باعتباره هو الأسلوب الوحيد المؤهل لتحقيق ترجمات متنامية للحالة الوحيدة الأصلية التي ستبنى بقية ظواهر الكينونة والتواجد في العالم بالنسبة لها. وسيكون على الفيلسوف أن يكتشف في كل لحظة تأويل تلك الساعة الأصلية التي تسجل مضيّ الوقت، ذات الوقت والمختلف في آنٍ معاً[6].

يتجاوز منهج التأويل كلاً من التحليل والتركيب . إذ إنه يفترض أن هناك يقوم دائماً تحليل تركيبي ، وتركيب تحليلي . . أي أن ثمة علاقة أخرى تجمع دائماً الأداتين المتناقضتين فتجعل التحليل تركيبياً ، وبالعكس . وهذه العلاقة ربما عبرت عنها صيغة البنية . اذ تفترض البنية ثمة وحدة داخلية تفيض عن عناصرها أو عواملها التي يمكن أن تخضع لمختلف عمليات التحليل والتركيب . لكن تلك الوحدة تظل فائضة حول حدود كل تركيب أو تحليل ، وقادرة دائماً على فرض دالتها الأساسية على كل مدلولات تلك العمليات ، مع ما يمكن للمدلولات أن يضفين كذلك من ظلالهن على الدالة التي تظل تختلف عن ذاتها دون أن تغيب عن ذاتها كلياً [7].

فالتأويل الذي لم يتحدث عنه هيدغر مباشرة وعبر المصطلح المنطقي ،ولكنه انتهجه وطَبَّقه في كل تنميات فلسفته ، وكان لا بد من إكتشافه عبر الأبنية الفكرية الرائعة التي قدمها ، هذا التأويل لم يجد مصطلحه المستقل الا عبر الثورة اللسانية التي أتت بعلم الدلالة أو السيمياء كجسد منطقي فلسفي لمنهجية التأويل . لكن ليس معني هذا أن التأويل يمكن أن تحتكره مدرسة فكرية واحدة أو يمكن تعيينها بالذات . اذ يهدف التأويل أصلاً الى التحرر من أية نزعة تصنيفية ، حتى من خانة المنهجية ذاتها . فلا مناصَ إذن من أن تكون كل فلسفة تأويلية خاضعة للتأويل ، قابلة لإعادة قراءتها من قبل فلسفة أخرى ، بما يقدمها من خلال جسد معرفي أو مفهومي مختلف .

إنَّ التأويل أو فلسفة الدلالة ، هو تتويج عصري لتجربة الفلسفة . وقد كان **غدامير** أحد الذين وعوا هذه الحقيقة بشمولية وعمق ، معتبراً أن التأويل يزيد على فلسفة الدلالة باعتراف صريح بدور الذات من حيث إن الذات تحقق فعل التأويل ، فهي مثلما تؤلف أحد قطبي العلاقة البدئية (الوجود ـ في العالم) فانها تتحمل ، كذلك ومن الأساس ، فعل انشاء المعرفة التي تأخذ شكل تأويلٍ لا يمكن فصلُه عن الانسان الذي ابتكره وتحمل مسؤوليته . فالتأويل صيغة تتضمن نسبية الذاتية وكينونتها في الآن ذاته[8]. ولذلك بدلاً من أن يدعي الفيلسوف أنه يقدم المعرفة ، عليه أن يعترف أنه ليس لديه الا تأويله ـ الخاص عن تلك المعرفة . ولكن هذا الاعتراف لا ينتقص أبداً من قيمة التأويل . فهو ليس درجة أقل في سلم اليقين الذي كان هدف الفلسفة المقدس. بل إنه في العصر الذي أصبحت فيه حتى حقائق العلوم الفيزيائية تقدم ذاتها على أنها منظومات معرفية نسبية صالحة موقتاً حسب شروط

التجربة والبحث المتوافرة في حينها، ليس على الفيلسوف أن يدعي امتلاك اليقين المطلق حول أية مسألة يصعب تحديدها أصلاً فيما يشبه تعيين الظاهرة الفيزيائية، التي أصبحت هي نفسها نوعاً من التأويل كذلك.

ضمن هذا الاطار تبدو الفلسفات التاريخانية وكأنها هي أصل المنظومات التأويلية. ولقد حشد بول ريكور نماذج العصر منها كالماركسية والفرويدية والبنيوية في نطاق التأويل[9]. وبذلك فهي منهجيات بحث صالحة بقدر ما تقدم من أنساق معرفية تفسر الظواهر حسب وجهة نظر معينة ضمنية، لا مفر من الاعتراف بوجودها. غير أنه بدلاً من طمسها والتهرب من الاقرار بكونها نوعاً من الفكرة القائدة، يجب التعامل معها باعتبار أنها فعالية تأويل تعيد تركيب موضوعها باستمرار من حيث إنها تدأب في تحليله. وبذلك يغدو التأويل مجرد تفسير للتغيير، بل يصبح هو ذاته التغيير.

منذ أن بيّن ألتوسّير - وهو ما يتبقى من ثورته المنهجية - أن المفاهيم، وهي جملة أدوات المعرفة، إنما تحدد المعرفة ذاتها. وأنه من أجل القبول بالجسد المعرفي، يجب رده الى هيكله المفهومي، فقد أصبح من الضروري أو من المحتم بالأحرى اعتماد التأويل منهجاً للمناهج كلها، باعتباره تركيباً تحليلياً، وتحليلاً تركيبياً، لأنه يفسر المعرفة بأدوات بنائها من المفاهيم، ويفسر المفاهيم بما بنته من المعرفة، أو من الجسد المعرفي[10].

ولذلك فإن فحص مفهوم التغيير عبر الفلسفة والعلوم الانسانية والمادية يكشف عن هذه المشكلية الضمنية التي لم تكن تُواجه بالوضوح المطلوب. وهو أن كل مفهوم للتغيير كان يعتبر ذاته أداة فهم لسواه، دون أن يصرح بحاجته الضرورية لأن يكون هو ذاته موضوعَ فهمٍ خاص ومستقل.

فلا بد من الملاحظة أولاً أن الميل العقلاني، الضمني وغير المصرح به، الذي ساد الفلسفة القديمة حتى مطلع عصر النهضة كان يصنف التغيرَ في خانة السلب أنطولوجياً ومعرفياً. ذلك أن المتغير هو ما ليس له جوهر. إنه العرض الذي يلحق الجوهر خارجياً. فليس له ثمة وضعية منطقية مستقلة. وبينما يهدف العقل الى ادراك الجوهر فان العرض يقف عقبة. فلا بد من اختراقه لبلوغ ما وراءه. فالمتغير والظاهر والعرض كلها مفاهيم مترادفة تؤدي الى معنى واحد، وهو أنه لا معنى لها إنْ لم يتم تجاوزها الى الجوهر أو الماهية التي تحملها وتختبىء وراءها. وكثيراً ما تحجبها وتمنعها. فليس المتغير دائماً هو الطريق الى الاحتياز على الثابت، بل قد يصبح الدالُّ الخادعَ. فإنَّ علاقة الجوهر بالعرض لا يتحمل مسؤوليتها الأنطولوجية والمنطقية الجوهرُ ذاته. اذ كيف للجوهر الذي أساسُه الثبات أن يدلَّ عليه العرضُ الذي أساسه التحوّل والتغير. من هنا كانت أخلاقية (الحكمة) القديمة توجه الانسان نحو طلب الحقيقة باعتبارها مرادفة لمعرفة الجوهر من الأمور. وعندما يطلب العقلُ الجوهرَ فانه حتماً ثائر على العرض، هذا المختلف المتغير الذي لا يثبت على حال.

مثل هذا الاعتقاد لم يكن يمنع ميلاد العلوم المادية فقط، بل العلوم الاجتماعية كذلك. اذ يبدو أن العلم موضوعُ أساسه معرفة المتغير. ولو دققنا النظر في هذا الملفوظ: (معرفة المتغير) وجدنا حدَّ (المعرفة) الذي يدل على اعطاء الحقيقة، التي خاصيّتها الأولى هي الثبات، انما تتناقض مع دلالة المتغير. كأن هذا الملفوظ إذن يريد أن يبني دلالة بين حدين، كل منهما يلغي الآخر. لكن معرفة المتغير هي لحظة الثبات فيه، هي التي تقدم المتغير عبر نَسَقٍ معين، يعطيه ثمة انتظاماً يدعوه العلم بالقانون. فالقانون العلمي هو صيغة ثابتة تنسق تغير المتغير. فالمتغير عندما يخضع للمعرفة يتحول إلى نوع من الثبات.

من هنا ، ليست ثورة المشروع الثقافي الغربي منذ لحظة العصر النهضوي ، لتقوم على تقويض مفهوم الجوهر نهائياً . بل ثمة تحول من موقف أخلاقي يحتقر العرض الى موقف (علماني) يعتبر العرض هو الموجود وحده ، وأن (معرفته) انما تعني اكتشاف نظام التغير فيه . فلم يعد يكفي تعريف الحركة بأنها نقلة بين سكونين . بل أصبح من الضروري طرح هذا السؤال : كيف تجري هذه الحركة ولِمَ . عندئذ يتم انقلاب حقيقي وهائل في موقف العقل من العالم . اذ لن يكون عليه أن يعرف العالم بأنه نقلة بين مكانين أو مستقرَّين بالنسبة للكائن الحي ـ وهما الرحم والقبر ـ ولا هو مجموعة سكونات نسبية بين سكونين مطلقين ، كما الأمر في العلم المادي ، بل يصبح المتغير هو موضوع المعرفة ، لأنه وحده **القابل للمعرفة** . وتصبح تلك العلاقة البدئية : الوجود ـ في ـ العالم ، هي علاقة المتغير لا بالنسبة لأي سلوك ، ولكنها علاقة المتغير بالنسبة لذاته وحدها ، مهما كانت هذه العبارة متعارضة بين حدودها . فالوجود في العالم ليس صيغة سكونية ، وإلا لما أمكن القول فيها بحدين : (الوجود) و (العالم) والرابطة العلاقية بينهما : (في) . اذ إن الرابطة بين سكونين هي سكون كذلك . وبالتالي فلا حاجة الى تسمية كل من الحدين ، اذ يمكن لأحدهما أن يحل مكان الآخر .

فالاختلاف يسمح بالتمييز ، يتيح التسمية ، ينشيء علم الدلالات . يعرِّف الوجود ـ في ـ العالم ، باعتباره وطن الاختلاف . لكن المعرفة مع ذلك تظل غير ممكنة الا اذا قدمت الثابت . اذ إنه لا يمكن ادراك المتغير الا بعلاقته مع متغير أو متغيرات أخرى . لكن هذه العلاقة التي تعطي ثمة ثباتاً هي التي تتيح عملية الادراك . فالسكون لا يزال المعتمدَ الأساسي في الخطاب الابستمولوجي كله ، وإلاَّ استحال قيام العلم . لكن هذا السكون ليس مطلقاً نظرياً ، كما أنه ليس ثباتاً مادياً مستقراً . بل إنَّ عبارة أن الادراك هو معرفة ثابتة لمتغيرات تنبيء عن مفهوم **العلاقة** ، الذي تشبثت به الفلسفات العقلية دائماً من أجل أن تقيم مملكة اليقين .

* * *

والحقيقة فإنَّ سيادة مفهوم العلاقة يشير الى انقلاب ثقافي حضاري ربما كان الأهم في تاريخ المعرفة الانسانية . اذ أصبح العقل بواسطته منصرفاً الى اكتشاف شبكية العلاقات بين الظاهرات . وغدا العالم بذلك هو عالم الظواهر بديلاً عن الجواهر . فإنَّ عالم الشيء في ذاته ليس ممتنعاً على الادراك كما قال **كانط** فحسب، بل يمكن حذفه من الهم المعرفي دون أن تتأثر به معيارية المعرفة نفسها . ذلك أن منطقة الشيء في ذاته تخرج الى النور ، وتغدو ظاهرة بين الظواهر في شبكية العلاقات التي تلغي ثنائية الشيء والشيء في ذاته ، الظاهرة وما وراءها . فكل ما لا يمكن أن يظهر ، أي يكون قابلاً لأن يراه العقل ، ويتلمسه الوعي ، فانه يمكن الاستغناءُ عنه . لكن مثل هذا الموقف لا يؤدي بنا الى أضيق دوائر النسبية والتجريبية كما يمكن أن توصف به في نظر أصحاب النزعات التجريدية والاطلاقية . بل ربما كان ذلك هو الطريق الوحيد الذي أدى بالجهد المعرفي الى اكتشاف العلم حسب منهج تجريدي جديد يناقض تماماً طريق التجريد الميتافيزيقي السابق، لأنه يحلُّ الرموزَ العقلية الخالصة في النهاية محلَّ الظواهر ذاتها. وحسب اللغة السيميائية الحديثة فإن النسق المعرفي الراهن إنما هو النسق المبني من شبكة دالات فحسب بدون مدلولات. ولذلك سمح لنفسه عالم متفلسف معاصر هو برنارد اسبانيا أن يتساءل فيما لو كان وراء جزئيات المادة المتناهية في الصِّغر مادة أو حوامل مادية، وفيما إذا كان هناك ثمة وجود أو عدم بالأحْرى في صميم المادة.

لقد فُهِم القانون العلمي الحديث أنه علاقة ثابتة بين متغيرات . على أن يُفهم ذلك الثبات نسبياً ، كما تفهم تلك المتغيرات نسبياً أيضاً . ولقد ارتاح العلم طويلاً الى هذا التعريف وخاصة في ميدان الأبحاث المادية والحيوية. لكن المسألة قد توضع وضعاً عكسياً في مجال العلوم الانسانية والموضوعات التاريخية اجمالاً ، اذ يصبح مفهوم القانون هو تلك العلاقة المتغيرة ما بين حدود متغيرة . أو على الاقل فإنَّ ما يمكن أن يسمى قانوناً هنا ليس هو الا علاقة بين علاقات أخرى ، لكنها قد تكون أكثر ثباتاً نسبياً من بقية العلاقات . ذلك الواقع المعرفي جعل مدارس العلوم الانسانية المعاصرة تحاذر من ادعاء العلمية المطلقة . وبالتالي فإنَّ تأسيس الأتنولوجيا الحديثة باعتبارها البنية المفهومية للهرم المعرفي في مجال العلوم الاجتماعية قد أقامه ليفي ستراوس على قاعدة البنيوية من حيث هي منهج أولاً يتجاوز النسق المنطقي التقليدي للمعرفة القائم حسب موقع الحدود بالنسبة لبعضها كأسباب أو نتائج [11].

لذلك فالنقاش الدائر منذ أيام الماركسية حول العلاقة بين أنظمة الانتاج وبقية المؤسسات الاجتماعية ، وهو النقاش الذي يستند الى مفهوم العلاقة التكوينية بين البنية التحتية والبنية الفوقية ، إنما يصبح غير ذي موضوع عندما يتشبث بتحديد علاقة سببية ثابتة بين متغيرات البنيتين، بحيث تُعزى دائماً قوة الانتاج لما هو تحتي بالنسبة لما هو فوقي . وبكلمة أخرى أصبح يسود ، وبصفة شبه شاملة ، بين مفكري المنهجيات الانسانية ، الابتعاد عن المصطلح العلمي (قانون العلية) بكل ترميزاته التقليدية .

والحقيقة فإنَّ الانقسام الشمولي الذي عمَّ المجال الانساني بين مدرسة ماركس ، ومدرسة ماكس ڤيبر، وخاصة في أواسط هذا القرن، لم يكن بالمستطاع تجاوزه إلاّ في تجاوز الأساس المنطقي التقليدي الذي احتكر انتاج المعرفة ومعياريتها في وقت واحد. هذا الأساس الذي حدده مبدأ الهوية وتطبيقاته في قوانين العلية وتفرعاتها. ذلك أن مبدأ الهوية عندما يسود البحثَ المعرفي في المجال الإنساني فإنه يحمل في طياته بذرة الخَلْق اللاهوتي. إذ من الصعب أن يدرك الوعي المتمسك بمثل هذا المطلق أن يدرك كيف يمكن لـ (أ) أن تتحول إلى (ب) دون أن تكون سبباً لها، أي دون أن تكون أنتجتها، أو بالأحرى خَلَقَتْها. فهذا الانتقال بين الحدين لا يترجمه قانون العلية فحسب، بل يسيره مبدأ الخلق كذلك. إذ إنَّ الحد الثاني الذي هو نتيجة للحد الأول ينبغي أن يكون هو نفسه وغيره، أي يكون الآخر الذي أنتجه. إن الحد (ب) لا يمكن أن يفهم إلاّ من خلال (أ) الذي أحدثه. وبالتالي فإن الحد المخلوق ليس هو نفسه تماماً. إنما يعبر في هويته عن هوية من أحدثه. وبالتالي فهو مجرد عن هويته الخاصة.

الماركسيون السطحيون عندما تمسكوا بترسيمة العلاقة بين البنيتين التحتية والفوقية ، على أساس أن الأولى منتجة للثانية ، إنما وقعوا في النظام المعرفي التقليدي الذي كان ماركس ثورةً شاملة ضده . والحقيقة حتى الماركسيون البنيويون أنفسهم، اعتباراً من ألتوسير ، لم ينجوا من الوقوع أسرى للنظام المعرفي الذي أرادوا تغييره . خاصة عندما أشاعوا مفهوم/الانتاج/ و/إعادة الانتاج/ بين الحدود والمؤسسات الاجتماعية ، من اجل تعيين علاقات سببية أي خَلْقية فيما بينها . فحين ينتج حدٌّ حداً آخر ، مؤسسةٌ مؤسسةً أخرى ، فلا بد أن تملك في ذاتها قدرة خارقة على خلق ما هو مختلف عنها ، وفي الوقت ذاته ما هو معبِّرٌ عنها . حتى وان كان هذا/الآخر/الناتج عنها ، ينفيها ، على طريقة المنطق المثالي لدى فيخته الذي يعتبر أنه ما أن تضع الأنا أناها أو ذاتها حتى تضع الآخر وتنفيه في وقت واحد ، والآخر هنا هو العالم . أو على طريقة الجدل الهيغلي الذي عقلن علاقة العلية وحركها بين حدودها حسب

منهج الوضع والتجاوز إلى ما هو تركيب أعلى . اذ أبطل هيغل مصطلح العّلة والمعلول، لِيُحِلَّ مكانه مصطلحَ الجدل الذي يجعل التأثير متبادلاً بين الحدين دون اقتصار الفعل على واحد دون الآخر . وهذا الفعل يتضمن السلب والايجاب معاً . ولذلك يولد منهما ما يتضمن الحدين ويتجاوزهما في آن واحد الى حد ثالث جديد تماماً . غير أن الجدل الهيغلي ارتكز كذلك الى المفهوم العلي ، فأعطاه للحدين معاً بدلاً من حد واحد .

والواقع ليس من السهل بالنسبة للوعي التقليدي أن يعترف بالتناقض ولو مرحلياً أو آنياً بين الحدود من أجل عقلنتها . وكذلك ليس بالأمر اليسير أن تُسْلَب العلّةُ قدرتَها الخالقةَ أو المنتجة للمعلول ، وتوضع في مستوى واحد معرفي ومعياري معاً ، هي والمعلول . كل ذلك النقاش يكشف نوع الجو الميتافيزيقي واللاهوتي الذي كان يخيم ضمنياً حول قضايا منطقية ، ويفترض أنها تقنية ، في حين أنها من صميم الهم الكينوني ، ونظام الأنظمة المعرفية .

صحيح أنه بعد الهيغلية ، والتقدم العلمي المادي المضطرد الذي تتابع حتى عصرنا ، لم يعد بالامكان التحدث عن علل فاعلة وأخرى غائية كما كان يفعل أرسطو ، ويفعل فلاسفة عصور طويلة مديدة ، الا أنَّ تحديد العلاقات ليس بين المفاهيم فقط ، ولكن بين المؤسسات الاجتماعية ذاتها، لم يتحرر نهائياً من صيغ مختلفة للعلية ، تنطق بها مصطلحات مستحدثة لا تحمل ذات أسمائها المعهودة والمعروفة ، وإنْ كانت ذات دلالات متقاربة .

والنسق المعرفي الذي اشتمل تطوراتِ المفاهيم الخاصة بدلالة التغيير ، هو الذي يعاني أكثر من غيره ، من هذا المزج والتوشيح بين جو ميتافيزيقي عريق ، ومستحدثات منطقية وإيديولوجية كثيرة . فالسؤال كيف يحدث التغيير ، من يُحدث التغييرَ ، ما هو التغيير، كان يتطلب دائماً النسقَ المنطقي العلي الذي يختفي وراء كل أنسجة الأجوبة . ذلك أنَّ التغيير هو وحده من بين المفاهيم الفلسفية والانسانية الذي يكاد يتمحور حوله كل المشكليات المعرفية الخاصة بفهم الواقع ، والتأثير فيه . واذا كانت فلسفة التغيير في نطاق العلوم المادية حلت هذه المشكلة بالاتجاه نحو صناعة ما ليس مصنوعاً في الطبيعة أصلاً ، وإنْ كانت مادة تلك الصناعة ذات جذور في الطبيعة ، أي أنها اتجهت نحو التقنية ، فإنَّ الفلسفة والعلوم الانسانية اجمالاً لم تكن لها صناعة مجسدة تنبىء عن انتاجها أو توجهها العملي المباشر .

لذلك تجد أنظمة التفسير والتأويل نفسها في ميدان الفلسفة والعلوم الانسانية تبحث عن الأولويات . إنها تصادر على المطلوب ، كما يقول المنطق ، بطريقة ما عندما تفترض أولوية ما ، تجعلها تمتلك قوة التكوين كما تحتكر لذاتها المعيار الأعلى في مجال التقويم. ولا حاجة الى التذكير بما سُمي بالمدارس الاجتماعية والنفسية . فهي في الواقع قدمت أنظمة تأويلية انطلقت دائماً من فرضيات معينة ، غدت بمثابة أولويات تكوينية ومنطقية بالنسبة لبقية النسيج المذهبي والعلمي الذي تبنيه . فالحاجة العقلانية المستمرة دائماً هي الارتكاز الى ثمة ثابت لتعليل المتحرك . حتى التغيير فإنَّ له قانوناً يعطيه ثمة قاعدة أو قانوناً .

إنَّ فهم التغيير يجعله محتاجاً الى ثمة نظام عقلي معين يكسبه حلة المفاهيم ، أي يُمَفْهِمَهُ . وعند ذلك يتدخل العقل في سيرورة التغيير . فيبني نَسَقاً معرفياً يدعي أنه يقابل نسقاً مؤسسياً في الواقع . ولا شك فإنَّ النسق المعرفي المعبر عن التغيير يريد ان يبرهن على عقلنته بما يمكن أن يقدمه عن ذاته من تماسك وثبات ذاتي .وبذلك ما أن يقوم مثل هذا النسق المعرفي ، بما فيه من تماسك وثبات ، حتى يُشْغَلَ العقلُ

بنفسه عما يدّعي أنه المقابل العقلاني له ، أي أنه يكف عن كونه مقابلاً لسواه ، ليصبح المقابل لذاته فقط . فالدالّ يسحب برهانه من مدلوله ليعيد توحيده بذاته . وهنا يمكن أن تُحذف من المؤشر الجهةُ التي يؤشر نحوها ، ليصبح هو المؤشرَ وجهَتَه في آن واحد . ينقلب البناء المفهومي من نسق معرفي الى نظام المعرفة الذي يبرر ذاته بذاته . وفي حين يظل النسق المعرفي محتاجاً الى الموضوع الذي يدعي تفسيره لإعادة التطابق معه ، فان النظام المعرفي يلتهم موضوعه مقدماً ، ويقدم ذاته بديلاً عما كان يدعي أنه يطابقه أو يفسّره . لأن النظام المعرفي في النهاية نسق دلالي لا يحده أي مدلول . فهو من حيث إنه يطرح نفسه كهيكلة داخلية للموضوع ، فانه كذلك يخول نفسه حق تفسير الموضوع دون أن يسمح بما يمكن أنْ يفسره هو ذاته .

لا شك أن الماركسية قلبت العلاقة الدلالية في النظام المعرفي، فلم يعد الأعلى يفسر الأدنى، بل الأدنى يفسر الأعلى لأنه ينتجه . غير أن العلاقة الدلالية عند الذين قلبوا الماركسية من نهج فلسفي الى إيديولوجيا اجتماعية سياسية ، عادوا بها القهقرى الى ما كانت عليه في المنهجيات التقليدية ، وهو أن هناك طرفاً يولّد طرفاً آخر . فالعليّة قائمة إذن وإن بشكل مقلوب ، اذ ينتج الأدنى الأعلى . وتصبح شبهَ لاهوتية في السياق الإيديولوجي ، عندما تُحاط قوى الانتاج بهالة تقديسية ، تحيلها الى ما يشبه أسطورةً للخلق في العصر الصناعي [12].

* * *

غني عن البيان أن العليّة ، عندما تُعزى لها قدرةٌ على الخَلْق من ذاتها ، فإنها لا تقدم تفسيراً ، إذ إنَّ معرفة العلل أو الأسباب التي كانت هي هدف النظر العقلي والبحث العلمي منذ القديم كانت تخفي اعتقاداً ماورائياً بقدرة ما تكمن في العلة من أجل انتاج المعلول . فان تعيين (أ) مجرد علة لـ (ب) يكتفي بالتسمية الاصطلاحية ، أي أن تقول هذه (أ) وهي علةٌ ، وتلك (ب) وهي معلول . لكن السؤال الذي يطرح ضرورة التفسير هو الأعمق وغير المصرح به ، والذي يقول : كيف أمكن لـ (أ) أن تنتج (ب) . كأن يقال إن الشمس هي سبب النور والحرارة . لكن ذلك لا يكفي للعلم حتى يقوم . اذ لا بد من معرفة كيف تنتج الشمسُ نورَها وحرارتها . كأن تحت التفسير العلي يكمن إذن تساؤل أعمق . لكن مثل هذا التساؤل سرعان ما كف العلم ، المادي بخاصة ، عن طرحه ، لأنه يعيد طرح مشكلة الهوية التي تحيل بدورها الى عودة نحو انطولوجيا الجوهر والعرض . لذلك يفرُّ العلم الحديث من مثل هذه المواجهة . ويفترض منذ ايام ديفيد هيوم أن اقتران الحدود ببعضها وثبات هذا الاقتران يفترض قيام علاقة ضرورية بينها تتيح بناء القانون العلمي .

ولا حاجة هنا الى استدعاء كل ذلك الجهد الإبستمولوجي الغني الذي بذله كل من باشلار وكانغيليم وصولاً الى كارل بوبر نفسه ، من أجل اعادة تأسيس الهيكلة المعرفية للبحث العلمي المعاصر [13] . فما يهمنا نحن في هذا السياق ، وخاصة في مجال المعرفة الفلسفية والانسانية (أي العلوم الانسانية) هو أن معرفة التغيير كانت تفترض دائماً نمذجياتٍ ثقافويةً حتى قبل أن يقوم وعي خاص وجديدٍ بعلم للنمذجة Tipologie . غير أن النمذجة تلك كانت عبارة عن تثبيت مبدأ ماهوي ما ، لا يضيف فلسفةً الى التغيير نفسه تساعده على التحقق بمزيد من وعي امكانياته وعقباته ، بقدر ما كان يشل التغيير ويجعله مستعبداً مقدماً في تحركه لنمذجة التفسير العلمي . فالنمذجة في الفضاء التقليدي ، الاجتماعي والتاريخاني ، انما هي عودة لتفسير الحركة بالسكون . أي إلغاء الزمان لحساب المكان .

وعندما يطبق هذا النموذج على العملية الاجتماعية التاريخانية تصبح هذه العملية في ذاتها ، بكل ما تتميز به من حركية واختلاف وتنميات تنويعية غير محدودة ، تصبح مهددة في تاريخيتها لصالح التراتب المجتمعي La Stratification الذي يجمد العلاقات المتحركة في مؤسسات تناضدية . تحددها توازنات القوى المتبادلة ، سواء كانت قوى ذاتية كالقرابة والمعتقدات المؤسطرة ، أو كانت موضوعية كقوى الانتاج الاقتصادي المباشر والمؤسسات المعبرة عنها أو المرتبطة بها .

يشير باحث أنتروبولوجي اقتصادي هوموريس غودولييه بملاحظة هامة وردت في كتاب له أخير بعنوان (الفكري والمادي)[14] وفي معرض مقدمة الكتاب ، الى أنَّ ترجمة خاطئة قد حدثت لمصطلح ماركس حول البنية التحتية والبنية الفوقية . فهو يرجع الى أصل هذا المصطلح في الالمانية ، فيجد أن تعبير Grundlage الذي برأي الباحث ، تُرجم خطأً الى (البنية التحتية) انما يعني في الأصل الألماني : الأسس . وكذلك فان لفظ Uberbau لا يعني بنية فوقية ، بقدر ما يعني البناء . فالترجمة السائدة في النص الماركسي المترجم الى الفرنسية ، وبالتالي الى العربية ، بالبنية الفوقية ، يُفقر المصطلحَ المتعلق بمفهوم هذا التراتب بين الأدنى والأعلى . لأنه يعطيه تجسيماً شبه مادي تقريباً . ومع ذلك فالانسان لا يعيش في أساسات البناء ، ولكنه يعيش طبعاً داخل البناء ، على حد تعبير غودولييه . ذلك هو الفرق الحاسم بين وحدة العملية الاجتماعية وبنيتها المتكاملة ، وبين التناضد المؤسسي الذي يقسم هذه العملية ويميز بين عواملها ، ويجسّم هذه العوامل في مؤسسات ، ويختلق علاقات آلية فيما بينها . وبالتالي يفترض نموذجاً معرفياً أصبح يعرف في الأدبيات الاجتماعية والسياسية باسم الماركسية. فالنموذج المعرفي هنا ليس مجرد هيكلة تبسيطية أو ترسيمية فكرية. إن له قدرة الإبدال عمّا يفسره. إذ تُساق العملية الاجتماعية بكليتها وتكاملها لتدخل تحت سلطان النموذج الذي يُباح له التهامُها واستبدالُها مباشرةً بنمذجته الجاهزة. وتتم سيرورة الاتهام أو الاستيعاب، والاستبدال تحت مصطلح يدعي تجديد المفهومية الماركسية، وهو إعادة الانتاج. إذ إنّ تعشيق النمذجة الماركسيوية لحالة اجتماعية تتطلب التفسير، إنما يعيد انتاجها كنسق معرفي منتمٍ تماماً للتسمية الماركسية الشاملة.

ومع ذلك فإنَّ صيغة انتظام المفاهيم بالنسبة لبعضها داخل النسق الواحد ، بحيث يكون تقديم البعض وتأخير البعضَ الآخر ينطوي على أكثر من اختيار علمي ، بل تفضيل إيديولوجي ، هذه الصيغة لا بد أن تخضع لتساؤل دقيق . فإنّ من حق الإبستمولوجي أن يتساءل عن مدى العلاقة بين نظام معرفي خَلْفي يقود عقل الباحث ، وبين نظام معرفي آخر متضمن في الصيغة ذاتها التي لموضوع الدرس . ما هي علاقة التفاعل بين هذين النظامين وكيف يمكن لأحدهما أن يتغلب على/أو يمتص الآخر . وأين هي في النهاية معايير الموضوعية فيما بينهما .

إن الشكل الذي يأخذه انتظام المفاهيم بالنسبة لبعضها داخل النسق المعرفي إنما يقدم هذه المفاهيم من خلال بنية تفرض تفسيرها في اتجاه معين مقدماً، بالرغم من أن النموذج الجدلي يحاول أن يلغي من حيث هو جدل أصلاً أولوية الحركة إن كانت منطلقة من (أ) أو (ب)، إذ إنَّ الجدل يفترض مستوى واحداً لحدّيْ العلاقة من الوجود والتفاعل يلغي أسبقية زمانية أو مرتبية انتاجية فيما بينها، بالرغم من ذلك، فإن التأويل المؤسسي الذي أُعطيَ للماركسية جعلها تتراجع من النموذج الجدلي في النسق المعرفي ، إلى النموذج العلمي التقليدي.

* * *

مثل هذه المشكلة كان لها تأثيرها المستمر والنامي في مختلف حقول الابستمولوجيات الحديثة في العلوم الانسانية . حتى إنَّ فحصاً دقيقاً لهذه الحقول يكشف بسهولة عن كونها جميعاً اجتهدت أن تقدم نمذجيات منهجية تتبنى النمذجة الماركسية بصيغ مختلفة . إذ إنها تفترضها حاضرةً في لاوعيها مهما حاولت الفرار منها . حتى الرافضة لها لم تستطع أن تتجاوز حقلها . فإما أنها تقدم أنساقاً متناقضة للنموذج المعرفي الماركسي ، أو تحرفه ، أو تستبدله بأسرٍ جديدة من المفاهيم التي لا تنأى باصطلاحيتها بعيداً عن امكانية الخضوع لأدوات التفكيك الماركسية المعهودة .

ليس ذلك لأن النسق المعرفي الماركسي هو النموذج الأوحد المسيطر ، بل لكونه هو نفسه لم يقدم إلا ترجمة حديثة للنموذج العلّي التقليدي ، الذي ينبغي أن تُعزى له السيادةُ المطلقة ، وخاصة في إبستمولوجيا العلوم الانسانية .

وهو أمر يثير الغرابة حقاً . ذلك أنه بقدر ما يظهر جلياً تماماً لون النموذج العلّي بصيغته الخَلْقية واضحَ التطبيق في المجال العلمي المادي الطبيعي والحيوي ، بقدر ما تبتعد عنه هذه الصيغة في العلم الانساني . ومع ذلك لا تكاد تتحرر نمذجيات المنهجيات في هذا العلم من سلطان النسق العلي الخَلْقي ، في حين يمسي هذا النسق من أثريات تاريخ العلوم المادية .

بين مفهوم الخَلْق ومفهوم الانتاج مسافة حضارية كبرى ولا شك تختصر أهم منجزات العقل في تحديد طريقة عمله بالذات التي تحقق الثورات الأساسية في نسق النظام المعرفي المنتج للأنظمة المعرفية الأخرى المطبقة أو التطبيقية ، في الميادين المتخصِّصة .

غير أنه لا بد من تجديد الوعي دائماً بالنسبة للمنهجيات الانسانية لأنه من الصعب الفصل بين حيّز الخَلْق وحيز الانتاج . واذا كانت النزعة النمذجية الحديثة حاولت أن تتجاوز هذا اللُّبس بأن افترضت قيام علاقة الشِّبْه بين النموذج والحالة ، فان المشابهة ليست تفسيراً بقدر ما هي تكرار للحالة من أضيق مساحاتها التطبيقية الى أعلاها تجريداً .

لذلك إذا عدنا الى النموذج المعرفي الماركسي يجب تجديد الصياغة المفهومية للتراتبية التي تتموضع بحسبها علاقات البنية التحتية بالبنية الفوقية .إذ ليس من الضروري دائماً أن تكون البنية التحتية هي شبكة علاقات اقتصادية من أجل أن تنتج الشبكاتِ غير الاقتصادية . فالنمذجة هنا يجب أن تتخلى عن مأسسة البنية ، وتنتقل منها الى الصيغة الوظيفية . فيصحّ القول عندئذٍ أن كلَّ البنية التحتية يمكن أن تكون اقتصادية أو اجتماعية عضوية كنظام القرابة ، أو سياسية دينية كالمجتمع الفرعوني القديم ، أو مجرد سياسية فحسب كمجتمع أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد . وذلك لأن هذه البنى هي وظيفية أكثر منها مؤسسية . وبالتالي يمكن تحديد الصيغة العامة للظاهرة الاجتماعية بهذه البنية أو تلك الأكثر فعالية وانتاجية . فليس التوصيف للبنية بكونها تحتية أو فوقية ليعني تجسيداً مادياً . كما أنه يمكن لأية فعالية اجتماعية أن تلعب الدور المحدِّد أو الوظيفة العليا المقنّنة لغيرها من الوظائف والعلاقات . وقد أثبتت الدراسات الإناسية (الأنتروبولوجية) والتاريخية صحة هذه التوجهات ، بحيث وصلنا أخيراً الى الموقف العلمي في مجال تلك الدراسات التطبيقية الذي لا يجيز اعتماد شكل نموذجي للتراتبيات الاجتماعية ، وخاصة منها تلك المتعلقة بتحديد البنية المسيطرة والبنى الأخرى التابعة . حتى كان من [illegible]ب علم الإناسة الثقافي خاصة من رفض امكانية المقارنة بين أنظمة مجتمعات تاريخية أو بدائية مختلفة . لأنهم كانوا يرون أن لكل مجتمع نموذجه الخاص غير القابل للمضاهاة بغيره أو الانطباق على سواه ، ومن هؤلاء سومبارت (Sombart) أو لينتون (Linton) [15]. وقد كان تصدى لهما ولسواهما

كـارل بولاني بعنف وخاصة ضد مالينـوفسكي الذي يعتبره مسؤولاً عن تيار كبير وأساسي في التحليل الاقتصادي الإناسي. غير أن بولاني سيعود ويتفق مع كل هؤلاء حول تلك الموضوعة الأساسية التي تنفي وجود نموذج واحد للتطور الاقتصادي الاجتماعي ، وبالتالي انكار تلك الامكانية المتصورة دائماً حول نمذجة المؤسسات الاجتماعية[16].

فالأطروحة القائلة والتي تعود الى مين (Maine) بأن حركة المجتمعات المتطورة إنما كانت حتى اليوم تسير من العضوض Statut الى العقد ، أو كما عبر عنها تونيز (Tonnies) بالتمييز بين/المجموعة/ و /المجتمع/ ، انما تعطي للنسق المعرفي في التعليل التاريخاني خطاً وحيد الاتجاه . وهو الخط الذي يقاس بمدى ما يكون الاقتصاد فيه متبنياً داخل المؤسسات الاجتماعية الأخرى كلها ، أو يكون متميزاً عنها بمؤسسة العمل المنظمة وفق النموذج الرأسمالي المرتبط باقتصاد السوق . وبالتالي يسقط التاريخ مجدداً في نمذجة التغيير المركزي Ethnocentrique . أو كما قال ماركس في (الرأسمال) بأنه: « ليس الحـدث النموذجي هو في كون البضاعة التي هي (من نتاج) قوة العمل تعرض للبيع ، ولكن هو في كون قوة العمل تقدم كبضاعة »[17]. فحين يتجاوز الاقتصاد تلك الحالـة الأولية المتمثلة في سـد الحاجـات الأساسية من الطبيعة الى انتاج السلعة بهدف جني الربح وصولاً الى استئجار قوة العمل كبضاعة في حد ذاتها ، يرتسم خط التغيير في اتجاه النمو الرأسمالي الذي ميّز بالطبع المجتمع الغربي الصناعي ، والذي سمح بانتاج هذا النموذج الفريد في التاريخ المتمثل في حضارة التكنولوجيا .

وسواء وعى الباحثون في تاريخ الظاهـرة الاقتصاديـة وقوانينهـا الأنترويـولوجيـة سيطرةَ النمـوذج الرأسمالي الغربي في لاشعورهم أم لم يعـوه بدرجات متفاوتة ، فان هذا النموذج فرض نفسه باعتباره الهيكلة الأساسية للتغيير التي لا يمكن الفرار منها من حيث إنها تشكل في الواقع نظام الأنظمة بالنسبة للتطور ومعرفة قوانينه .

فالثبات في الزمن الثقافي للحضارة المعاصرة انما ينكشف من خلال أن المعرفة ذاتها وليس موضوعها فحسب، تضع أنموذجها للعمل القائم أصلاً عـلى مبدأ الفـرز بين المثـال أو المعيار وأشبـاهه. وهـو المبدأ الذي لا يبتعد كثيراً عن مبدأ الهوية وإنما يأتي تنويعاً مضطرداً له. فالحاجة الى أن يطبّق العقلُ ما يعرفُ على ما يجهل تجعل منه المرجعَ الأخير لامكانية قيام المعرفة كما العلم. العقل يريد أن يرى ذاته في العالم دون أن يبرح تعاليه واستقلاليته. ولعل تلك هي الخاصية الأولى التي كمنت دائـماً في قـاعدة كـل فكر مثـالي. حتى إن كل فكـر معرفي آخـر لا يمكنه إلاّ أن يكـون تنـويعـاً حـول تلك الخاصية. لأنه في النهاية هو العقل الذي يعرف وهو الذي يضع قـوانين المعـرفة ومعيـاريتها، وهـو أخيـراً الذي يحكم عليهـا بالخصب أو العقم. هنـاك كلام الـواحد الـذي يـرجـع عـبر الكـل إلى الـواحد. بمعنى أن الحـوار ليس سوى اطـلاق الصوت وصـداه. هناك متكلم واحـد يسمع صـوته الخاص عبر الآخر. فهناك كذلك مستمع واحد.

أليس هذا ما جعل فلسفة العلم المعاصر تعترف ، وفي ميدان الذرة بالذات ، أنَّ القانون العلمي اختراع انساني ينتج حلولاً نسبية وموقتة . لكن انتاجيته تـظل ماثلة للعيـان ، في حين تخفق العلوم الانسانية في فرض انتاجيتها بصورة مباشرة . لذلك تدخل معها الايديولوجيا في صراع اختزال ومسخ وتحجيم لمنهجيتها وأنظمتها المعرفية ؛ كأنما لا يمكن للعلوم الانسانية أن تظهر لها ثمة انتاجيـةٌ داخل مجتمعاتها الا عندما تتحول الى إيديولوجيا . وعند ذلك تنقلب العملية المنهجية بكاملها . اذ يَردُ النموذجُ

هذه المرة من الجسد المتعضي للايديولوجيا، بدلاً من أن تكون للنموذج قدرة في تبديد سلطة الفكر المعياري، الشبوقي للايديولوجيا وتجاوز تحديداتها الجامدة.

والواقع فإنَّ الايديولوجيا تلعب دور التثبيت فيما هو متحرك . إنها شكل مباشر للتفكير بواسطة النموذج . حتى قد يقال أحياناً في علم النفس الاجتماعي إنه لا يمكن للجماعات أن تمارس التفكير الا عبر الايديولوجيا . لأن الإيديولوجيا انما تقدم الحلول الجاهزة السريعة المتفقة مع المعتقدات اللاشعورية الجمعية . إذ تميل الجماعة الى تصديق ما يتفق مع معتقداتها أي ما له جواب جاهز في الإيديولوجيا السائدة . وبالتالي فالتحدي الذي لا جوابَ له في تلك الإيديولوجيا يمكن أن يُهمل أو يُحذف . فان قَوْلَبَة معطيات العالم حسب النموذج المعرفي الذي تطرحه الإيديولوجيا يعني ممارسة عملية اختيارات اعتباطية بين هذه المعطيات لا تقدم جديداً ، بل تأتي تأكيداً للنسق المعرفي القديم . النموذج الإيديولوجي لا يفسر المعطى بل يستخدمه برهاناً على صحة منطلقه . عند ذلك تُغلق دارةُ المعرفة وتصبح الجماعة أسيرةَ نموذجها الإيديولوجي ، مكتفيةً باجترار ثوابته الميتافيزيقية ، منعكسةً على معاييرها الاخلاقية التي توحِّد بها مختلفَ علاقاتها التقويمية الأخرى سواء بالمعرفة كنظر فلسفي أو بحث علمي ، أو بالسلوك الفردي والاجتماعي .

إنَّ النسق المعرفي للنموذج الإيديولوجي لا يكتفي بفرض دعواه بل ينفي كل ما عداها من الحقائق . إنه في الواقع يؤكد نفسه أصلاً بنفي كل ما عداه . لذلك إنّ استبداده المطلق هذا لا يُنكر مقولة التغيير فحسب ، لكنه ينكـر أساساً احتمال كون العالم ، أو شيء من أشيائه قابلاً للتغيير . فإنّ حَلَّ التغييرُ فيما هو عضوضٌ قائم Statut كان ذلك الدمار الشامل ، نهاية العالم .

هذه الامتثالية التي توصف عادة بالسذاجة وتُعزى للشعوب الابتدائية والدينية المحافظة ، يمكن أن يتجاوز استبدادُها نطاقَ هذه الشعوب الخارجة عن نمط التطور الغربي ، الى قلب المجتمعات الغربية ذاتها . الا أن ميزة هذه المجتمعات أنها قادرة دائماً على كشف المؤسسات الاستبدادية التي تحاول لجم حركتها نحو المعرفة والتغيير . ولذلك لا تهدأ المعركة لديها دائماً بين أشكال الامتثاليات المحصَّنة حتى بأقنعة العلم والتقدم والقوة ، وبين النزعات التي تحاول تجاوز النمذجيات اللاشعورية الموجّهة لإنتاج الفكر نحو طرح نمذجيات التجاوز الفعلية .

واذا تساءلنا الآن ما الفارق بين مفهوم التغيير حسب نموذج ، ومفهوم التفسير بواسطة نموذج ، الفينا أنه هو الفارق أولاً بين مفهومي التغيير والتفسير قبل أن يتضايفا مع مفهوم النموذج . ذلك أن الأيديولوجيا في مجال العلوم الانسانية تسعى الى دمج المفهومين ، أو أنها تعطي للواحد دلالة الآخر بصورة متناوبة . فاذا كان لدينا ثمة مشكل اجتماعي معطى ، وكان علينا تفسيره قدمت الإيديولوجيا نموذجها الجاهز وطبقته على المشكل المعطى باعتباره حالة جزئية تدخل مقدماً (لماذا ؟) تحت نطاق النموذج . لكن الإيديولوجيا حين تقدم عملية التفسير ترشحها أو تبطنها في الآن ذاته بنزعة تقويمية تأمرنا بقبول هذا المعطى إنْ كان موافقاً للنموذج (الأخلاقي) الآخر الذي يختفي وراء (النموذج) العقلاني كشبح له . أو تأمرنا برفضه وتجاوزه في حال عدم توافقه مع ذلك النموذج بصفحتيه العقلانية والتقويمية معاً ، أي تقدم لنا وسائل الاستهواء من أجل تغييره .

غير أن الأمر يختلف في حقل العلم المادي اذ إنَّ التفسير يعطي امكانية التغيير لأنه ليس ثمة جسر إيديولوجي غير منظور يخلط بين حدي التفسير والتغيير بما يتنافى والمرجع الواقعي المباشر لهما . فإنّ

الكشف عن قانون ظاهرة مادية معينة يتيح للعلم السيطرة على بنيتها واستخدامها . وهذا ما عناه المفكرون دائماً بترددادهم لمصطلح العقلانية كاستيعاب للعالم ، والطبيعة منه بخاصة . هكذا يتضاءل مجال التدخل الايديولوجي بين نَسَقَيْ التفسير والتغيير حيال الظواهر المادية . لذلك تصبح النمذجة الرياضية وسيلة للتوحيد بين هذين النسقين. فكان مجال النمذجة الرياضية فسيحاً جداً في ميدان العلوم المادية، وكانت السبرانية أوجَ هذا النهج المعرفي. لكن المسألة تختلف عندما يراد تطبيق نمذجة رياضية معينة في ميدان العلم الانساني. والاختلاف لا ينبع فقط من كون الميدانين متغايرين تماماً، بل لكون عملية التفسير منفصلة دائماً عن عملية التغيير. وبالتالي تظلّ العمليةُ الأولى محرومة من إمكانية البرهنة مما يجعلها متراجعة دائماً إلى ما وراء حدود الافتراض. وعند ذلك تتدخل النزعات الإيديولوجية لتقطع امكانية البرهنة الموضوعية من جهة، وكيما تلغي في الآن ذاته هاجسَ البرهنة من سياق العقلنة الناقصة في التفسير الانساني دائماً.

من هنا كانت التفسيرات الكبرى للظاهرة الانسانية تنطوي ضمناً على دعوات غير مباشرة ، هامسة ، من أجل تقليد دلالاتها ، أي من أجل أن يتطابق الواقع مع ادعاءاتها ، أكثر مما يجب عليها هي أن تنجز فعل المطابقة انطلاقاً من ذاتها ، من فهمها لصحتها العمليانية ونجوعها في التفسير السليم المتطابق مع موضوعه .

فالنسق المعرفي في العلم الانساني ، المسكون بالشبح الايديولوجي دائماً ، يحمل تفسيرُه دعوةً للتغيير بحسب النموذج الذي يشكل مرجعاً للعملية التفسيرية كلها ، دون امكانية واقعية لتحقق هذا التغيير. بينما على العكس فإنّ النسق المعرفي في العلم المادي لا يمكنه أن يقدم تفسيراً الا اذا كان قادراً على إحداث التغيير . وهذا ما يحققه مفهوم التجربة . فالنمذجة السيبرانية ناجعة الى حدود بعيدة في هذا النسق ، في حين أنها لا يمكنها أن تبرح في أفضل ظروفها حد التأشير التجريدي من بعيد ، في مجال النسق المعرفي الانساني . ولذلك كما قلنا سابقاً ، كان على النمذجة في المجال الانساني أن تتقمص فعالية الإيديولوجيا، شعورياً أو لاشعورياً، إن قصدت التأثير في الواقع، أي إن جنحت نحو التغيير، أو ثبّتت المتغير السابق.

غني عن القول إنه في سياق التحولات التاريخية الكبيرة التي تصيب المجتمعات كان ثمة افتراق بين ممكنات وأنساق وآليات هذه التحولات ، وبين الخط الموازي لها من أنساق المعرفة سواء المكتفية منها باعطاء نماذج التفسير والتعليل لما يحدث ، أو المتجاوزة لحد التفسير الى نطاق التغيير دعوةً وتحققاً . إنّ هذا التوازي أو بالاحرى التناضد بين الخطين أو المرتبتين ليس سوى تجريد يحتاجه التحليل النظري . لكن أهم التعليلات الفلسفية والعلمية هي التي حاولت دائماً أن تعقد ثمة جسور تلاقٍ وتداخل بين الخطين . حاولت أن تبني أنسقتها المعرفية على مفهمة هذا التلاقي ، شكلِه وصيغتِه وآلياتِ تحققه . ولقد رأينا أن المقاربة الأولى وربما المستمرة ، كانت تتأكد في ايجاد علاقة علية بين المتناظريْن ، بحيث تقضي العلية على المسافة الموجودة بينهما ، لأنها ترد الطرفين في النهاية الى طرف واحد حسب مبدأ الهوية ، جاعلةً من حدٍ سبباً أو علةً للآخر . فلا يكون للآخر اذن ثمة كيان مستقل . وبالتالي لا يكون لدينا الا الواحد الذي ليس له آخر ، ما دام يمكن ردُّه الى أصله .

نصل الى مفهوم البنية حسب مصطلح الخطاب . هنا محاولة للتخلص ليس من النظام العلي فقط، بل حتى من النظام العلائقي ، أو من نظام العلاقة . فإنّ النظرة العقلانية تصبح معكوسة هنا في مسيرتها . إنها لا تذهب من النسق العلّي أو العلائقي (والجدلي كذلك) الى مَركّباته أو بالعكس ، أي أنها لا تنهج

التحليلَ تركيبياً ، ولا التركيبَ تحليلياً ، بل تطرح النمذجة المواقعية كمساحة مكانية ، كفضاءٍ ذي تضاريس ، يحدد العلاقات بين صواعده ونوازله ، نتوءاته وبواطنه ، حسب الموقع والجهة والمجاورة ، للعناصر وتكرارها ، للسلاسل التي تنعقد في تواترها ، وللسلاسل التي يشكل تعدادها وتداخلُها شبكياتٍ ، لا تقوم الا بحضور جميع خلاياها ، بتواجدها المستمر مجاورةً لبعضها دون أية تراتبية مسبقة . فالنمذجة هنا مسطّحة أفقية . وضائعة الملامح ، غير متميزة . لأنه ليس من خلية في الشبكة بمختلفة أومفترقة عما يجاورها من آلافٍ شبيهاتها . هنالك ديمقراطيةُ التكرار دونما نتوء أو استثناء . لا نموذج ولا امتثال أو تمثيل له . وما قد يشكل اختيار الباحث ليس التقويم العقلاني أو الإيديولوجي . وإنما هو الموقع الطوبوغرافي لعنصر أو خلية بالنسبة لمواقع سواها . هذه المواقعية يحولها العقل الى استراتيجية ، بموجبها تتحول من مجرد فضاء حيادي الى بنية يمكن أن ينشيء العقل خطابه المعرفي الخاص بها ، انطلاقاً منها ، وكمرجعية له دائماً .

لكن هذا الانتقال بالذات من مواقعية الفضاء إلى استراتيجية البنية أو الخطاب ، هو الذي يعيدنا الى خيار العقل نفسه ، ومدى تدخله فيما ليس هو موجوداً فيه من الأصل . ذلك هو الحد الذي يقف عنده ليفي ستراوس . فالنسق القرابي عنده يصبح نموذجاً . إنه خيار الفيلسوف العقلي ، الذي يصير هو نفسه خيار الواقع الاتنوغرافي . لكن ليفي ستراوس يمكن أن يرد بأن استراتيجية النظام القرابي ، التي تحددها أصلاً شبكية العلاقات الدموية التي هي نتاج بيولوجي في خلفية الخطاب البنيوي عند ستراوس ، هي التي وحدها تعيد انتاج مختلف الأنساق التراتبية في المجموعة الاتنوغرافية . العلية هي خالقة هنا عضوياً أي بيولوجياً . واللغة هنا تسمي المخلوق ، تفسره ، لا تغيره . فالمرموز يصنع رمزه ، لا العكس . كما الطعام النيء يفرض مائدته وليس الصياد . وكما الطعام المطبوخ يفرض صانعُه حِصَصَ الآكلين منه [18] .

يبدو أن البنيوية كانت أوضح النزعات الفلسفية والمعرفية الحديثة التي طرحت منهج النمذجة في العلوم الانسانية دون أن تكون لها صلة مباشرة بالنموذج الرياضي الذي أشاعته السبرانية وتطبيقاتها خاصة في الميدان الاقتصادي . فالنزعة الاحصائية الرياضية استبدلتها البنيوية بالاحصاء الكيفي عوضاً عن الكمي . وكان التنسيق المسلسل (القائم على ربط الدلالات ببعضها فضائياً) انما يطرح تعليلاً اجمالياً للنسق أو السلسلة بنمذجة الصيغة أو الشكل نفسه الذي يتبدّى منه النسق . فإنَّ صيغاً كالتجاور ، التباعد والتقارب ، التقاطع والتمفصل ، التراكم والتبعثر ، تعطي للدلالة تجسيماً فضائياً تقلب اتجاه النمذجة الذي يسير عادة من التجريد الى المحايثة ، فانه هنا يوحد بين المستويين . اذ تصبح النماذج ، التي هي بمثابة الأشكال الهندسية ، محايثة لعناصرها . ذلك أن منهج التواتر أو التسلسل لا يمكنه أن يفصل خلايا أو حلقات السلسلة عن السلسلة ذاتها . ليس هناك تعريف مثلاً لمثلث يغني عن شكله في مجال العلاقة التسلسلية . اذ لا يمكن تحديد نموذجها أو تسمية حالة عامة لها دون محايثتها مباشرة لحلقاتها . فهي الشكل الذي لا اسْمَ له الا من خلال تجسده عبر حلقات هذه - السلسلة بالذات .

فالهندسة المستوية هنا تتجاوز جميع أشكالها التي عينها إقليدس ، لتصبح هندسة كل الأشكال الممكنة بعد أن كانت لا تتجاوز بضعة أشكال نموذجية . اذ إن اضافة البعد الثالث حررت السطح من بعده المكاني المباشر من أجل حضور العمق الذي يبدأ من المنظور ويعمق حتى يبلغ اللامنظور؛ أي أن ادخال البعد الثالث سمح للزمان أن يلتقي بالمكان، وللوعي والمخيال الانساني باختراق المساحة المسطحة لمواجهة الفضاء كبعد زماني للمكان نفسه.

غير أنه في المجال البنيوي فانَّ البعد الثالث ليس زمانياً حقيقياً ، إنه نوع من انتظام العناصر داخل البنية مما يسمح باكتشاف منظومات مختلفة تتجدد بموجبها مواقع البنى بالنسبة لبعضها ، وللعناصر أو العوامل داخل كل منظومة على حدة . كما تحدد هذه العناصر داخل المنظومة نفسها بالنسبة لما لها من دور حسب تصنيف المفرد والممفصل (Le Singulier et le differenciel) . فالموقع هو المعوَّل عليه في البنيوية كما أبرز ذلك ليفي ستراوس[19] . والموقع هنا للعنصر في مجموعة أو منظومة أو نسق، وللمنظومات بالنسبة لبعضها. لكن الموقع ليس سوى نقطة سكون موقتةٍ، أو سكون مجرد، لأنه يدخل دائماً في نشاط ما بين الدور والوظيفة . كالعلاقات القرابية، في القبيل الابتدائي أو الوحشي، وكالعلاقات الطبقية في المجتمعات الصناعية . فإنها تمثل الأنظمة النمذجية التي تحدد أدوار ومهمات المنظومات الأخرى المتفرعة عنها، ومواقع الأفراد والجماعات المنضوية تحت مرموزاتها المتطلبة دائماً اعادة التعليل والتفسير من أجل تحديد أنشطة أو أدوار المنظومات المرتبطة بها .

غير أن البنى ليست ظاهرة للعيان . ليست هي المعاني التي يجب كشفها في الأشياء ، أو اسباغها على الأشياء من قبل العقل . انها نُظُمٌ لاشعوريةٌ بالضرورة مختفية دائماً وراء آثارها ونتائجها . ولذلك فإنَّ فوكو كان عليه أن يعيد قراءة الأنظمة القانونية والمتعلّقة بالمحاكم والسجون والوثائق التي خلفتها هذه الأنظمة حتى يتمكن من اكتشاف البنية السلطوية الداخلية واللاشعورية المختفية وراء جملة هذه المؤسسات والظواهر ، سواء منها المجسدة عيانياً أو المختفية خلف الممارسات الاجتماعية ، من سلوكية وأخلاقية وسياسية وسواها . فإنَّ اكتشاف دليل الثوابت من المتغيرات هو المرحلة الأولى لمواجهة البنى العميقة لأنظمة أخرى تختفي وراء تسميات مخالفة .

إنْ لم تستطع البنيويةُ أن تتبنى النمذجةَ حسب المصطلح الرياضي باعتبار أنها ليست احصائيةً بالترهيز الكمي ، فانها نمذجة عقلانية كما يلحّ على ذلك ليفي ستراوس نفسه . لذلك نجد ألتوسير عندما يتحدث عن البنية الاقتصادية فهو لا يقصد قطعاً بذلك الناس والأفراد الذين يشغلون المراتب الطبقية ، ولا حتى الأدوار التي يمثلونها ، وهنا يبتعد كذلك عن المدرسة الوظيفية الاميركية ، غير أن المقصود هو الصيغة البنيوية والنموذجية التي تنتظم بموجبها الجماعات والطبقات ، و « الأمكنة » التي تشغلها داخل البنية الاقتصادية ، المحددة هي بدورها بحسب علاقات الانتاج داخل المجتمع ككل[20] .

هذه النمذجة لا تحاول أن تفترض صيغاً عقلانية ذات طابع عملياتي ، كالسبرانية مثلاً . إنّ لها طموحاً أعمق يريد أن يحوز على النظام البنيوي نفسه الذي تتموضع بموجبه الدالّات داخل أنساقها اللاشعورية ذاتها . لكن ذلك لا يعني أنها تنأى عن العقلانية . بل هي تؤسس للعقلانية الحديثة . اذ تطلق الحرية الكاملة أمام العقل للكشف عن نُظُم الأشياء ، كما يدعي روادُ البنيوية الأوائل ، بدون تحديد منهجيات نموذجية ، سابقة وجامدة .

والواقع فإنَّ ثمة انتقاداً شاملاً وغير مباشر لدى البنيويين موجهاً للنزعتين العقلية والتجريبية . واذا حاولنا أن نتبين هذا الانتقاد من مثال حي مستمد من الممارسة الماركسوية للتفسير كان لدينا الترسيمة الآتية :

التأويل الماركسوي ـ حتى نفصله عن أصله الماركسي المشروع عند أصحابه الأصليين ـ يعيد انتاج المشكليات الفلسفية والعلمية الانسانية مُعَلّلةً من داخل الهيكلة النمذجية التي طُبقت عليها . هنا يصبح النظام المعرفي الذي يرتكز اليه النموذج الماركسوي عبارة عن جهاز مفاهيم ، معدّ سلفاً لتجهيز ، أو

إعادة تجهيز معطيات الواقع بما يدعم مشروعيته المعيارية بالنسبة لذاته أولاً . فالجاهزية المفهومية تنقلب من أداة لتفسير سواها ، كيما تصبح مُفسَّرةً بالآخر الذي تتلبسه ، كأنها تواجه مجدداً مسألة العلاقة بين النظرية والممارسة حسب المصطلح اليومي المُسيَّس . فتتعين هذه العلاقة كما يلي :

1 ـ ثمة افتراض أن هناك نظريةً جاهزة (أو نموذجاً تفسيرياً) ، ومقابلها تقوم ممارسة معينة . إنها الصيغة التي تتحقق بحسبها عمليةُ التفسير. وهذه الصيغة إما أن تكون مماثلةً الآن وفي منتصف الطريق بين التجريد والتشخيص، أو أنها قابلة للمثول حالما تبرز الحالةُ المطلوبُ تفسيرُها.

2 ـ وأن النظرية هي بمثابة نموذج . معنى النموذج قابليته طبعاً للتطبيق على كثرة من الحالات ، وإلا سقط في حدود حالة مفردة ما . وإنّ ممارسة ما هي بمثابة حالة . لكن السؤال هنا : عندما نقوم بعملية التفسير كيف لنا أن نعلم أن هذه الحالة بالذات يمكن أن تنتمي الى الحقل الذي يدخل تحت سلطان النظرية ـ النموذج . هذه مسألة أخرى ، إذن .

3 ـ في حال افترضنا أن مسألة الانطباق أو عدمها قد حُلّت بطريقة ما ، وحصلنا على بعض اليقين بأن هذه الحالة التي نحن بصددها قابلة لدخولها تحت عباءة النموذج ، فاذا تم الآن فعلُ التطبيق ، أو القراءة حسب المصطلح البنيوي ، ما هي النتيجة التي نحصل عليها ؟ هناك جوابان مباشران . أولهما ، اذا صح هذا التطابق فينبغي ألا يكون ثمة اختلاف بين أداة التفسير وما تفسره . أي يكون لدينا اتحاد كامل بين النموذج والحالة . وبذلك لن يقدم لنا النموذج الا نفسه هذه المرة مجسداً وليس مجرداً .

والجواب الثاني ، هو أنه اذا فشلت عملية التطابق بين النموذج والحالة ، أي أن الحالة تمردت على القالب الذي يراد حشْرها فيه ، فما النتيجة التي نحصلها إذن . يفقد النموذجُ خاصيَّته الأساسية وهي النمذجة ، أي تلك القابلية للشمول والاستيعاب ، ويرجع مجرد ترسيمة جوفاء معلقة فوق عالم الدلالات دون قدرة على مدّ جسرٍ للتواصل معها .

لذلك جاءت البنيوية تحاول حلاً آخر يتجاوز الإحراج المعرفي التي وصلت اليه نماذجُ التفسيرات التاريخية المشتقة خاصة من محورية الجدلية الماركسية . فقدمت بنيوية ليفي ستراوس ما يكسر نمذجة المجتمع الغربي الصناعي، بإبراز نمذجيات المجتمعات الابتدائية أو الراكدة، وما تنطوي عليه من أجهزة انتاج معرفي وتنظيمي، حيوي واقتصادي، مختلفة تفترض مقاربات تحليلية مغايرة. وكذلك قدم ألتوسير بنيوية لماركسية المجتمعات الصناعية في النصف الثاني من القرن العشرين تنقل محورية التفسير من تراتبية المؤسسات الى سلاسل الأدوار والوظائف للمجموعات المنتمية أو المتكونة في ظل بنية النظام الرأسمالي. وفي الوقت نفسه كان لاكان يعيد صياغة الفرويدية انطلاقاً من تجديد الرابطة بين بنية اللاشعور الفردي ـ الجمعي وكلام اللغة مترجماً الى لغة الكلام الترميزية في المجتمع وعلاقاتها بالأعراض النفسية الجسدية Psychosomatique. كما كان فوكو بدوره ينشر البنى الخفية للمؤسسة الاجتماعية الشاملة، ليكشف عن نمذجة العلاقات السلطوية التي تحكم الأنساق المختلفة للسلوك الاجتماعي، من مستواه التجريدي الفلسفي الى مستوياته المؤسسية الظاهرة والخفية.

إنَّ نموذج /الانسان الأبيض/ هو المستهدف إذن ؛ ففلسفاته الحضارية الكبرى كانت تدعم نموذجيته الفردانية بالمذهبيات التعليلية الشمولية . كانت نموذجيته الكبرى لا تنتج على صعيد المعرفة والعلم إلا الأنساق النمذجية الفرعية القادرة دائماً على اعادة تأسيس صورة الأصل . الأب الأعلى للقبيل الغربي مسلسلاً من فردانيته المطلقة . فكانت نماذج المذاهب الفلسفية والعلمية تقدم له مرايا ملونة

متكاثرة لوجهه الواحد الذي كان محتاجاً دائماً له كيما يرتدي القناع المناسب للمهرجان الذي يقيمه أو يحضره ، سواء في مختبر العالم ، أو برج الفيلسوف ، أو حزب المصلح والمشرع ، أو ندوة الشاعر أو مسرح المبدع والفنان .

وبالرغم من أن البنيوية حملت لواءَ البعثرة بدلَ المركزة في الحقل الانساني والإثني خاصة وأنزلت العقل من نمذجياته المعرفية التقليدية والمحدودة ، الى ما يُحَدّ من أدوات الفهم وأنساق المعرفة ونمذجيات لا تنتهي في الواقع الانساني ، فإنَّ ثمة نموذجاً ، أعلى وأشد خفاءً ، كان يوجه عمق الثورة البنيوية المعرفية ، وهو قياس الفكر الغريب حسب معطيات وتحديدات الفكر الأليف . إنها مركزية عرقية معكوسة إن صح التعبير . فالانسان الأبيض لم يعد سيداً ولكن وسائله لبلوغ المعرفة ستظل واحدة في هيكلتها المنطقية . فإنَّ أبحاث شومسكي لم تقدم ديمقراطية التماثل المعرفي عند الانسان بصرف النظر عن إثنيته عندما حاولت أن تثبت أن بنى الفهم واللغة واحدة ، وأن وحدتها مرتبطة بالتركيب البيولوجي الواحد لدماغ الانسان ، بل **عممت هذه الأبحاثُ دماغ الانسان الابيض باعتباره هو النموذج الذي يجب أن يتكرر في جماجم الناس أجمعين** .

فالتفكير بالنموذج يسمح كذلك بتصنيف البشر والمجتمعات حسب مثال معطى ، مقبول يملك القيمة والحقيقة في وقت واحد ، تندرج تحته درجاتٍ أو أنواعاً بقيةُ المجتمعات بألوانها وأعراقها المختلفة . فتلك هي معرفة عامة شائقة . غير أنها تتحول الى مشكلية معرفية كبرى عندما لا يستطيع العلم أن يتحرر منها ، حتى عندما يتعرض لتدميرها عن وعي وجهد منظم كما لدى أجيال من مفكّري وباحثي العلوم الانسانية والاثنية بخاصة المعاصرة لنا ، والذين يبذلون الجهد من أجل إلغاء التمييز بين البشر ، وبين عقولهم ومداركهم واستعداداتهم النفسية .

فاذا تحققنا الآن من أن المنهج النمذجي الذي شاع مع السبرانية قد ينفع الباحث في مجال تطبيق أدق للمثال الرياضي على الموضوع المادي ، الا أنه في نطاق العلوم الانسانية يقع الخلط دائماً بين المنهجية الخالصة والمعيارية . ويصبح ما هو أداةٌ للتفسير أداةً للتقويم والتوجيه .

لكن السؤال الآن ، وهل يمكن الاستغناء في الدلالة وليس المنطق التقليدي فحسب ، الاستغناء عن فكر المضاهاة بين ترميزات المعرفة . فالتفكير بالنموذج ليس سوى شكل مركز من نهج المضاهاة . والمضاهاة تتضمن عمليات المقارنة والتجريد والتعميم فوق شبكة جدلية من حركية التحليل والتركيب المتواصلة . ذلك أن إرجاع الكثرة الى الوحدة ، والمتغير الى الثابت ، والمختلف الى المتفق ، يظل أحَد القوانين المؤسّسة للفكر . وكما يقول كانغيليم : « المعرفة هي بحث قلق حول أكبر كمية وأكبر كيفية من المعلومية » [21] . غير أن هذه المعلومية غير المحدودة كماً وكيفاً ، انما تحتاج الى مرجعية الوعي الذي لا يكفّ عن طلب المزيد من مواسمها . وهو حتى يتمكن من السيطرة عليها لا بدّ له من قدرة متفوقة فيما هو أصل كل تفكير ، أي العزل والتصنيف في بحران الكثرة المتغيرة . فالنمذجة محور للتصنيف والتوحيد وإن كان محوراً موقتاً. وحسبما رأى كانغيليم كذلك «فإن مفهوم المفاهيم لا يمكنه أن يكون مفهوماً بين المفاهيم»[22]. ذلك أن صانع النماذج الذي هو العقل، لن يكون في النهاية إلا نموذج النماذج.

الفصل الثاني

التنوير والتغيير

حاول علم الاجتماع الجدلي المتأثر خاصة بالماركسية وتطويراتها النظرية، أن يربط متغيرات الوعي التاريخي بالتقنية، ولكن عبر وساطة العلاقات الطبقية، أي عبر البنى الاجتماعية المتموضعة في النظام التراتبي حسب تملكها من قوى الانتاج أو عدم تملكها منها[1]. في حين أنه ينبغي قلب هذه المعادلة، إذ يجب جعل التقنية تتوسط بين الوعي التاريخي أو النظام العقلاني السائد، وبين العلاقات الطبقية. فالقول الماركسي لم يحدد إلا الكيفية الاجتماعية لوسائل تملك أدوات الانتاج ومورفولوجيتها العامة. غير أن السؤال حول المدلول المادي الذي يعنيه خطاب أدوات الانتاج ظل غائباً عن المعالجة سواء عند ماركس أو شارحيه. ذلك أن هذا الخطاب يطرح مباشرة إشكالية التقنية في حد ذاتها. وهذه الإشكالية تنبهت لها دائماً عقول فلسفية نيرة من أمثال مركيوز، وهابرماز خاصة، في جعل إشكالية التقنية تشغل المحورية الأساسية للهم الفلسفي المعاصر، ذي الطابع الغربي[2].

ومع ذلك يتبقى اجتياز مرحلة متقدمة في هذه الإشكالية لا تزال الفلسفات المعاصرة، وعلى رأسها فلسفة هابرماز تتلامح بعض بشائرها دون أن تسلط عليها الضوء المركزي الذي تستحق[3].

فالتقليد الهيدغري اكتفى دائماً بالتذكير الفلسفي بما يمكن أن تشغله مشكلة التقنية من أهمية في كل تحليل كينوني. إذ إنّ التقنية تكاد تجسد في الوعي الغربي المعاصر ما يجسّده مصطلح الكينونة في الوعي اليوناني. ذلك هو مكمن الخوف الأكبر في الفكر الهيدغري من تحريف الكينونة واستيعابها، فيما يمكن أن يكون نقيضها ومغتصبها. ولكن في الوقت ذاته فإن هيدغر، وهو أحد رموز المشروع الثقافي الغربي الكبرى، في لحظته التاريخية الراهنة، لا يستطيع أن يرفض اساسية التقنية، باعتبارها تكاد تختصر المحصلة الأخيرة لكل انتاجية هذا المشروع، وهي كمال هويته وخصوصيته منذ بدايته. ولذلك سعى هيدغر إلى إعطاء الفلسفة دور المنبه والمذكر بتلك العلاقة الغامضة الكثيفة التي تصل بين الكينونة، والتقنية، كعلاقة استيعاب من طرف لطرف آخر أو حذف واخفاء. كأن هيدغر يريد للقطبين معاً ان يزدهرا، وأن يغني أحدهما الآخر لا أن يبطله أو يحذفه أو يطمس دوره. والخوف طبعاً هو من طمس التقنية للكينونة، خوف من امتصاصها وتحويلها إلى رصيد لها. عندئذ لا يبقى ثمة من حاجة أو مبرر عقلاني أو حضاري لبقاء المشروع الثقافي الغربي واستمراره[4]. لقد استلم هابرماز رسالة هذا الهم من معلمه هيدغر.

وحاول أن يوكل إلى الفلسفة، باعتبارها أصلاً هي البحث في النظام المعرفي الذي يؤلف أساس العلاقة البدئية بين العقل والعالم، أن يوكل إليها إعادة ترتيب المعادلة الأنطولوجية بين الكينونة والتقنية، من مدخل معرفي اجتماعي معاً [5].

ومع ذلك يبقى للفكر الذي يقع خارج المشروع الثقافي الغربي أن يواجه إشكالية التقنية من منظور ربما كان أوضح وأشد إلحاحاً من حيث شدة ارتباطه بمصير الصراع الثقافي الحضاري المباشر. فالفكر الغربي في قممه الفلسفية والعلمية الكبرى، يواجه مشكلات مشروعه الثقافي من داخل معطياته وتعضياته التاريخية والواقعية. ويجيء حرصه على تعقل هذه المشكلات كنتيجة ضرورية لما اكتسبه مشروعُه من أهلية التأمل الفلسفي والبحث العلمي، وما يواجهه بين مفصل حضاري وآخر، مِن ضرورة إعادة النظر دائماً في أسس هذا المشروع على ضوء انتاجاته العقلية وأنظمة المجتمع والحياة التي أقامها، والقيم الاعتبارية التي يرعاها.

أي أن المفكر الغربي يبحث مشروعه الخاص ويعيد تأمل كيانه ونتاجه عند كل تحول مطلوب، دون أن يحس حاجة قصوى إلى مضاهاته بمشروع آخر. إذ إن الحضارات اللاتقنوية التي تجاوره، لها دور تبعي، وليس تنافسياً. ولذلك فلا أهمية لها، ولا اهتمام بها على مستوى المصير الكينوني لمشروعه. إنما ينبع هذا الاهتمام البالغ لدى هذه الحضارات اللاتقنوية بالآخر، ليس بكونه المهدِّد، والمرفوض والمرغوب به إلى أقصى الحدود في الآن ذاته، فحسب؛ ولكن لكون هذا الآخر امتلك وحده، ما كان يجب أن يمتلكه الجميع. وأن ما امتلكه لا يتمتع به هو وحده فقط، ولكنه يجعل الآخرين، المفتقرين إليه، يدفعون كذلك أثمان تبعات إيجابياته، دون أن تكون لهم من خبراته الهائلة إلا نوافلها المحرّفة أو الكاذبة.

إنَّ هيدغر تقمص شخصية النبي المذكِّر بالله المنسيّ، بالكينونة الضائعة المضيَّعة وسط عالم التقنية الصاخب. وإن هابرماز الذي أراد أن يحول هذه النبوة من عصرها الأسطوري، إلى لغة العلم، أعاد الطرح حسب التقليد الفلسفي الغربي العريق، من خلال التحليل المعرفي. بقي أن تعاد اللحمة بين الموقفين النبوي أو الرسالي، وبين الموقف المعرفي. وذلك لكي يجد الفكر العربي الذي هو خارج المشروع الغربي، وأجنبي وغريب عنه، يجد في هذا التوحيد تراثه، وذاته التي هي موضوع إشكاليته الراهنة. إذ إنه لم يعد يمكن منافسة الداخل بالخارج أو بالعكس، ومضاهاة الذات بالآخر، أو بالعكس، دون التعرض لنظام الأنظمة المعرفية لدى كلا المشروعين. لأن الطريقة التي يفهم بها كل منهما العالم، لا تجعلهما مختلفين في كل شيء تنتجه هذه الطريقة من معرفة وقيم وتصرف، فحسب، بل تجعل المضاهاة بينهما مستحيلة. فكل مضاهاة تفترض قابليةً لمقاييس واحدة أو متقاربة. أي تتطلب على الأقل انتماء لجنس واحد، اذا استخدمنا المصطلح المنطقي. فلا يمكن مقارنة الجبل بالجمل مثلاً إلا عبر الاستعارة الفنية، لأنهما لا ينحدران من جنس طبيعي أو منطقي واحد.

ولقد تباعدت الذات عن الآخر ضمن علاقة مجتمع التقنية والمجتمع اللاتقني، إلى الحد الذي يصعب حتى القول عنهما: الذات والآخر. ذلك أن هذا القول يدفع إلى تصور أن الآخر هو ذات أخرى مختلفة، وليس مجرد شيء، أيّ شيء. بينما أضحى المشروع الثقافي الغربي في هوية

ذاتية تكاد تخرجه وحيداً عن الأنواع والأجناس التي تجمعه مع المشاريع الأخرى للحضارات الأخرى.

من هنا يخطىء المصطلح اللغوني اليومي عندما يتابع ايغاله في غابة المقارنات التي يعقدها بين هذين النموذجين. كأن يقول إنَّ الأول هو أكثر تقدماً في كذا وكذا من الأمور، وإنَّ (الآخر) هو أكثر تخلفاً في كذا وكذا. كما لو أن المسألة بين المتقارنين هي موضوع مسافة زمانية أو مكانية، أحدهما سبق الآخر فيها، وأن على المتأخر أن يعقد العزم ويحث الخطى لأجل قتل المسافة. فلقد بني على هذه المغالطة اللغونية نظام المفاهيم الكامل الذي شكل منطق النهضة الجديدة التي اختزلتها خلال هذا القرن، مؤسسية (التنمية). فانخرط المثقفون والمخططون والسياسيون والمهندسون وجيوش من/ خبراء/ الداخل والخارج في هذا **السباق التنموي** المغلوط. ولهث الجميع في الركض والجري لقطع المسافات التي تفصل السابق عن اللاحق. وسلَّم الجميع بإيديولوجيا (التخلف) كما لو أنها حالة استثنائية وظرفية، جعلت بعض الانسان يعدو ضعيفاً وراء إنسان يسبقه. ولكن لا بد من ادراكه، والجري بازائه وإلى جانبه على أرض واحدة، ونحو أهداف مشتركة، سلَّم الجميع بالامكانيات المتشابهة من أجل التنافس عليها والوصول إليها.

وقد طال الزمن ولم يكتشف أحد بعْدُ أنه ليس هناك سباق ولا متسابقون، لأنه ليس هناك ملعب واحد يعدو على أرضه المشتركة الجميع. بل ربما كان أحد المتسابقين ينطلق صعداً في السماء ممتطياً مركبته الفضائية ـ السحرية. وكان الآخر لا يزال يركب جَمَلَه ويحاول العدو والإمساك بظل الجمل على أرض الكثبان والسهوب الصحراوية (مع المعذرة من القارىء للعودة إلى منطق الاستعارة ـ المتخلف ـ هذا!).

لا يأتي الاختلاف بين الذات والآخر إذن من طريقة فهم كل منها للعالم، كما سبق وأشرنا. بل إن هذا الاختلاف يجب أن نتابعه إلى مستوى أعمق. فنجد أنه يصدر أساساً عن **الطريقة التي يفهم كل منها عملية الفهم ذاتها**[6].

وحتى يتَّضح هذا التمييز بين النهجين نأتي بمثال أنتربولوجي معروف. فالطفل الذي يسأل أمه من أين أتت بأخيه الوليد، يمكنه أن (يفهم) السبب ما أن تخبره أمه أن الله أنزله لها بقُفَّةٍ من فوق سطوح البيت. كذلك الإنسان الابتدائي الذي يبني نظامه المعرفي كله على أساس إحيائي، فيتصور وراء كل حدث طبيعي أو فيزيولوجي روحاً أحدثته أو صنعته. مثل هذا النظام المعرفي يقدم أجوبة كافية. إنه يغلق دارة السؤال والجواب عند صاحبه. ويمكن القول إنه فَهِمَ، وإنه حصل على ـ الحقيقة ـ التي كان ينشدها. فهذه الطريقة في الفهم اذن تشكل نظاماً معرفياً معيناً. ولكن يبقى أن نسأل وهل هذا النظام المعرفي هو **نظام المعرفة**. هذا السؤال يطرح اذن مستوى آخر من المشكلة يريد أن يفهم هذا الفهم. ولكن لا يمكن أن يتم ذلك إلا بإعادة طرح هذا الفهم عبر إطار المعرفة بجعله موضوعاً للسؤال الاساسي الذي هو كما يلي: ما قيمة هذا الفهم بالنسبة لتحقق المعرفة، وأية معرفة هي التي تستحق مدلولها ذاك[7].

إن الشطر الثاني من السؤال يعيدنا إلى حقل الكينونة، ليس على الطريقة الهيدغرية فحسب، ولكن حسب مستوى السعي الكينوني للعقل الانساني في تحصيله للمعرفة التي تعادل حنينه العميق المتجدد للكينونة. ولقد قدمت التقنية، على هذا الطريق، ولا شك، أحد أضخم

الانتاجات المعرفية التي شهدها تاريخ النوع الانساني. لذلك لم يعد يمكن الربط بين المعرفة والكينونة، من أفق أخلاقي تجريدي، كما دأبت الفلسفة على ممارسته، خاصة في تراثها العقلاني الأرسطي والديكارتي. إذ لم يعد بالامكان تجاهل التقنية من حيث إنها تقدم كل يوم حوامل موضوعية ومادية لأية نقدية معيارية يجب أن يرجع إليها كل فكر معرفي واقعي، يريد لبحثه ثمة جدوى عملية واضحة.

فالتقنية انتاج عيني هائل بوضوحه وماديته ومباشرته، انتاج لجهد المعرفة. ولكن الفلسفة مع إقرارها الكامل بأساسية هذا الانتاج، فإنها لا تزال تحاذر وتخشى من إمكانية انقلاب هذا الانتاج، التقنية، إلى مستوى معياري وحيد لقياس المعرفة. إذ يمكن للتنقية أن تنتزع كل يوم، وتحت وطأة سلطانها الشامل، من المعرفة بمعناها الكلي، معياريتها المتعالية، وتوحدها بذاتها. فلا تبقى التقنية منتوجاً معرفياً فقط، ولكنها تصير نظاماً للأنظمة المعرفية كلها. تصير الجهاز الأول والأكبر المنتجَ للأجهزة المعرفية جميعها، عندما تصبح هي الانتاج، وهي معيارُه في وقت واحد.

إن الطابع الاستهلاكي، الذي تتخذه التقنية إطاراً عملانياً وحيداً لفكرها وإجراءاتها، يشكل الاشارة الاولى لمزلق الخطر الذي تتوجس منه الفلسفة النقدية. إذ يقوم السؤال هنا كما يأتي: إذا كنا سلمنا جدلاً بأن التقنية تتحول إلى جهاز انتاج معرفي، فإن ما ينتجه هذا الجهاز من معارف، يأخذ شكل البضائع، التي تدخل هي بدورها ضمن نظام ترميزي شامل يصل ما بين الأجسام والعقول، ويوجه شبكة علاقاتها وفق استراتيجية تسمية وتقويم وتفعيل (أي تنظيم علاقات الفعل ورد الفعل الفردي والجماعي). أفليس الاستهلاك إذن أخطر أنظمة الانتاج المعرفية، من حيث شدة انغلاقه على معطياته ونماذجه ومنظوماته الفكرية والقيمية والجمالية. فتبدو كل حلقة فيه بمثابة منتوج معرفي، وجهاز إنتاج لمنتوجات معرفية أخرى لا محدودة. ذلك أن الشبكة الاستهلاكية التي تعرض التقنيةُ نفسَها من خلالها، تلغي إمكانية البحث عن المرجع. إذ كل موضوع، من شيء أو حاجة أو رغبة في شيء، يتم التعاطي به عن طريقها هي بالذات أو عن طريق بدائلها. فالحلقة في السلسلة تفسر نفسها باحالة ذاتها إلى ما يجاورها من حلقات، وتلك إلى أخرى. فليس ثمة برهان على شيء، أو ارتواء من موضوع. إذ كل خلية في الشبكة تحيل إلى سواها، وتلك إلى سواها[8] فما سُمّي بالدور الفاسد في المنطق الصوري، بين العبارات والحدود، يتجسم في الواقع الاستهلاكي، عبر استهلاك البضائع والأشياء، عناوينها وقيمها، بالنسبة لبعضها بعضاً، ومعها الفكر الذي يحاول استيعابها. فإن علم الاجتماع الصناعي قد برهن على أن سوق العرض والطلب لا تحدد أسعار الحاجيات فقط، ولكنها تنتج الفكر المتصالح معها. وهو في النهاية ليس سوى الفكر الاعلامي[9].

فهو هذا الفكر الذي لا يفسّر، ولكنه يتعايش متجاوراً مع البضاعة التي يدعي أنه يفسرها، في حين أنه يروجها. فيصير نوعاً آخر من البضاعة، خاضعاً لسوق العرض والطلب. يستمد قيمته من أهمية الموضوع الذي يعالجه على صعيد الرائج، لِيُرَوَّجَ هو به.

ليس المقصود هنا بالفكر الفلسفةَ بالذات، وإن لم تخل هي نفسها من التأثر بمناخ (الفكر) العام المسيطر. ولكن المقصود هو هذا الجانب (التعبيري) منه الذي يمكن أن يعرض ذاته في سياقات منطوقية ذات فعالية حوارية أو ايصالية بين الجماعات. كأن يقدّم ناقد سينمائي سياقاً

لغوياً يعبر فيه عن استحسـان أو رفض ممثل أو دور أو نسيـج روائي ـ سينمائي معـين. فما يقـوله هذا السياق النقدي مرتبط معيارياً أولاً بالفيلم الرائج، بالسينـما كما هي مؤسسـة ايصاليـة كبرى بين الجماهير. مثل هذا (الفكر) مفيـد من الوجهـة الواقعيـة والذرائعيـة، يقدم (حقيقتـه) النسبية بجدواها المباشرة. وله منهجيته الخاصة التي تشغل حيزاً في نوع الثقافة المستخدمة هنـا، والتي قد تقع على نقطة تصالب بين ثلاثة ميادين قد توصف بالعلمية، التنظيرية، والتطبيقية، وهي النقـد والسينما والإعلام. وهذه الميادين/ العلوم قادرة على تـبرير مـوضوعـاتها، لأنها تستنـد إلى أنظمـة معرفية محددة، هي في النهاية وظائف، لها فعالياتها في الجسد العضوي الاجتماعي العام.

لذلك يمكن لأحد فروع علم الاجتماع أن يعالج هذا الفكر من حيث إنه وظيفة، لا تهمه منـه المفاهيم المعرفيـة التي يستند اليهـا، بقدر مـا يمكنه ان يصف آليتـه، طريقـة عمله كوظيفـة ذات خصوصية عضوية مرتبطة ومتخارجة في آن واحد مع بقية الشبكة الـوظائفيـة للنسيج الاجتـماعي العام.

فالمجتمع التقني يشكل في حد ذاته أكبر جهاز لانتاج وضخّ المعلومات، متجسـدة دائماً ضمن انظمة اجرائية وتنفيذية. بحيث يشكل الانسانُ ذاته أحَدَ هذه الأنظمة بالـذات، أو أنه في حـال من الطموح تسمح له بأن يمثل مفصلية هذه الأنظمة. إذ لا يزال يعطي الانسـان الغربي لمعـرفته ثمة خصوصيةً تجعله في بحران الأنظمة المعرفية الاجرائية التي يحسب أنـه هو خـالقها الأسـاسي، وبالتالي قد حمل مسؤولية ما عنها ـ تجعله يُعزي لذاته ثمة قدرة متميزة في هذا البحـران. فإنـه إذا كان كل كائن هو مائت، فالانسـان وحده من بـين الكائنـات الذي يعـرف أنه يمـوت، كما قـال باسكال. وهنا في هذا السياق من بحران الأنـظمة المعـرفية، التي تفـبركها كـلُّ لحظةٍ وتحت كـل شكل، وعلى أي مستوى، جاهزية التقنية المعمَّمة على مختلف خلايا المجتمع ونمطياته الاجـرائية، يحلو لانسان الفكر الغربي أن يدعي في نهاية المطاف، أنه ربما لا يزال قادراً عـلى معرفـة البحران الـذي يغرق فيـه. وذلك لأنـه لا يزال يتـابع نقـده له، تقـويمه، وإعـادة هذا التقـويم. حتى ولو أضحت عملية النقد نفسها جزءاً عادياً من جاهزية المعرفة الاجرائية السـائدة. وفي هـذه الحالـة أيضاً دافعت نمطية الانسان الغربي المتميز دائماً بوعيـه باختـراع منهج النقـد على النقـد، أو نقد النقد. بحيث يمكن دائماً تصور امكانيةٍ لرتبـة في الوعي قـادرة على تمييـز ذاتها بـالنسبة لجاهزية المعرفة في وجهيها الاجرائي والنقدي معاً.

فالانسان الغربي صاحب الجاهزية التقنية يعرف أنه يعرف هذه الجاهزيـة التي تتلبسه. هكـذا يـريد أن يـوحي الفيلسوف الغـربي في هذا العصر، وفي كـل لحـظة مفصليـة من تـطور المشروع الثقـافي الغربي. ولـذلك لا محـل ليأس نهائي. ذلـك اعتقاد الفيلسـوف الغربي فيـما يتعلق بمصير مشروعـه. فاللحـظة السقراطيـة ماثلة دائمـاً وراء سلسلة المنعطفـات التي مـر بهـا تـاريـخ هـذا المشروع. ومصباح ديوجين لا تنطفىء ذبالته أبداً. وهو يمكنه أن يسلم وديعته، أمانته، تراثه ليد لاحقة، كما تسلمها من يد سابقة. فـالوعي الـذي يصل، هـو نفسه الـذي يقطع. والقـطيعة في سياق العملية التاريخية، هي وحدها التي تؤهلها (هذه العملية) لأن تصير تكويناً وليـس تكـراراً. لذلك كان المشروع الثقافي هو تاريخ التحولات أصـلاً، لأنه تـوقيت القطيعـة: متى تحصل وأين تقع وكيف تتحقق.

ومعرفة القطيعة إذا ما أحدثت المعرفةَ بالـ قطيعة كانت تنويراً. لذلك لم يكن التنوير وقفاً على مرحلة تاريخية محددة بعينها، بل كانت تمثُلُ دائماً في تلك اللحظة الحرجة والدقيقة التي يتقاطع فيها التراث مع الميراث، تلك اللحظة التي يستطيع فيها التراثُ التحرُّرَ من ميراث محدد يحاول أن يتلبسه، ويكون له وجهَه ويدّه ولسانه. في تلك اللحظة التي يقطع فيها التاريخ مع التأريخ، ويستعيد علوّه الأنطولوجي والمنطقي فوق الحدث، فوق ـ الما يحدث.

فالتنوير ليس سوى رد على الإظلام الذي يحدث. إنه تحرر النور من مشكاته ليتوجه إلى ما لم يُنِرْهُ بعدُ. أي إلى ما لم يدخل حلقة النور بعد، ما لا يزال هو ذاته في دائرة الظلام، في ذلك الشق الآخر من العالم الذي لم تنره شمس ولا قمر بعد.

التنوير يتعقّب المخفيَّ، وليس المجهولَ. لأن المخفي هو ما كان مجهولاً ثم جرى العلمُ به. ثم لأمر ما جرى إخفاؤه. ثم حدث كذلك أن غدا المخفيُّ نفسه حجرَ عَثْرةٍ في وجه البحث عن المجهول. فالتنوير تعقّبُ المخفي، مثلما هو العلم بحثٌ عن المجهول. غير أن التنوير إن لم يكشف المخفي، عجز العلم عن كشف المجهول. ولذلك كان الأول مدخلاً بل شرطاً للثاني. على أنه يجب ألا تفهم الأولويةُ هنا زمنيةً، بل منطقيةً أو تكوينيةً بالأحرى. وهذا هو عكس الشائع في أدبيات (التنمية). اذ ظُنَّ دائماً أن التعليم طريق للتنوير. في حين أنه ينبغي أولاً العلمُ بالعلم الذي يراد تعليمه. وتلك هي مهمة تنويرية. ولذلك عجزت فلسفة (التنمية) عن أن تكون فلسفة للنهضة بل جاءت معادية لها ومناهضة لبنيتها الثقافية الأصلية. إذ ساعدت على إخفاء المخفي. وقنّعته بأوجه معرفية زائفة، وزادت في إخفائه وتعميته.

إن دلالة المخفي أنه كان شيئاً معلوماً ثم جرى اخفاؤه. ولذلك هناك فاعلُ إخفاءٍ أصلاً. هناك من له القدرة على كبت المعلوم وقمع ما فيه من قدرة العلم، وإسدال سُجُف السواد فوق شعلته. غير أن هذه الشعلة لم تنطفىء، لم تصل الى (المِشْكاة). وإلا لم يوصف موضوعُها بالمخفي وإنما بالزائل. فالمخفي موجودٌ باقٍ. ولكنه ليس في مجال التناول، ليس في دائرة الاحتياز. فالمجهول مطلوب اكتشافه، وقد يصل الاكتشاف إلى حد إعادة بنائه أو إبداعه وتكوينه. في حين أن المخفي مطلوب أن نعثر عليه، أن نلتقيه في جهة ما، تحت عمامة أو عباءة، أو تحت حد السيف.

إنَّ المخفي ليس هو الممنوع. إذ إنَّ الممنوع لا بد أن يكون معروفاً بطريقة ما، ولكن حيل بينه وبين التعامل معه. بينما المخفي ليس معروفاً بالضبط ما هو، وإن كان يوحي بتاريخية ما عن معلومه الذي كان مرةً ثم اختفى.

لذلك احتجنا إلى مصباح ديوجين لنرفعه فوق عيوننا، ونستهدي به، ونحن نتجول في وضح النهار، نجوب به دهاليز وشوارع الضياء، الذي ليس هو ـ النور. بل هو حاجب النور. الأضواء التي تحجب الأنوار.

فالتنوير فعالية اجتماعية كفاحية تتطلب منازلة الظلام في وضح النهار، قبل أن تكون فعاليةً للبحث عن المجهول من أجل تحويله إلى معلوم. إنها تريد أولاً ان تسقط السجوف والسجّافين الذين يحرسونها. إنها تريد تعليم العلم. أي المعرفة المؤدية إلى بناء المعارف، من أجل تكوين البيان (La Lucidité).

ولكن هل إنَّ التنوير عال، منطقياً على الأقل، فوق التعليم. إنه قد يكون معياره. إذ يفقد التعليم حقيقته إن لم يضمنه التنوير، إن لم يثبته التنوير أنه هو هكذا، أي كونه بياناً أو أنه طريق البيان ومدخله الوحيد.

التعليم، ليس هو تلقين المعلومات. لكنه يكون عندما يستطيع تعليم العلم. مثل هذه الفعالية تدخل في كينونة التنوير، ولكنها لا تستوعب مفهومها كله. إذ يتبقى للتنوير من مفهومه هذا التفعيل في دلالته. وذلك لأن تحقيق العلم بالعلم لا يدفع بالضرورة إلى التنوير، لا يستنفذه، إن لم يولِّد التنويرُ ثمة تغييراً. ومن هنا كان استحضار التنوير يفترض صراعاً مع نقيضه. بل كأنما التنوير ليس واقعاً، وإن هو كائن. في حين أن نقيضه واقع وإن هو ليس كائناً. ويهدف الصراعُ مع النقيض، مع الظلام، إحداثَ القطيعة. فالتنوير لا ينير الظلام، ولكنه يريد أن يقطع معه، أن يوقع القطيعة. وإذ لم تتحقق القطيعة جاء التنوير وكأنه شكل آخر من أشكال الظلام، تطوير له، وليس تغييراً. وفي هذه الحال يقع التواطؤ بين أدعياء التنوير وحراس الظلام لكي يبقى المخفيُّ خفياً. وتجري هنا عملية تحويل المجهول إلى مغيوب. ويصبح المغيوب سنداً ارهابياً لكل سلطان لا أساس موضوعي له. لذلك اعتبر ديكارت أن المعرفة التي لا تملك خاصيتها المعرفية في ذاتها إنما تحتاج إلى دعم من قوة أخرى، غير قوة وضوحها وتميزها ـ وعندئذٍ تصبح مثل هذه (المعرفة) سلطة. والمعارف السلطوية هي سلطات وليست معارف[10].

لا يمكن أن تقوم ثمة علاقة منطقية أو تكوينية بين حدّيْ: المعرفة/ السلطة. ولا يمكن تحويل أحد المفهومين كصفة للآخر كأن يقال: المعرفة السلطوية، أو السلطة المعرفية. كأن يقال النار المائية أو الماء الناري. فإذا ما واجهنا المعارف السلطوية ينبغي أن نقول إننا نواجه السلطات فحسب بدون أية رابطة تضايفية أوعلائقية مع المعرفة. فإن ارسطو، عندما استخدم الكَهنوتُ القروسطي في أوروبا منطقَه كأدوات عقلانوية للبرهنة على خطاباتهم الدينوية، جعلوه صنماً سلطوياً كبيراً إرهابياً، ومصدر الارهاب الاجرائي في المؤسسة الاكاديمية.

وبالرغم من كل القفزات الهائلة التي حققها تقدم العلوم حتى عصرنا، فإن مسألة المعيار تجدد دائماً الطروحات حول المرجعية في النظام المعرفي. وذلك أن مسألة المعيار، أو المعيارية، لا تتحدد فقط بالمقياس الذي يقدم نسقاً معرفياً على أنه علمي أو غير ذلك، ولكن تتدخل في أحكامها مرجعياتٌ أخرى، قد تبدو أنها ذات علاقة مع بنية النسق المعرفي، ولكنها ليست كذلك في حقيقتها.

فالنسق المعرفي ليس معرفة خالصة. ولذلك كان أقرب إلى أن يقال عنه مصطلح الخطاب. إذ يتضمن الخطاب دائماً الفعاليات والعناصر الهامشية التي تصحب البنية المعرفية الخالصة. وتعتبر أنها هامشية، في حين أنها ليست كذلك. فالخطاب المعرفي يتجاوز العبارة التي تقدم ثمة معرفة مقولة أو مكتوبة، إلى تلك المعرفة الأخرى الخفية أو الخفية التي تحمل الأولى وتقدمها على أنها كذلك، التي تقدم لها ثمة دعماً من مجالات اخرى ليست معرفية بالضرورة.

لذلك فإن معرفة المعرفة تعني اكتشاف الخطاب الذي يقدمها على أنها هي كذلك. أي هي تلك المعرفة ـ التي تريد ـ أن تقولها أو تصرح بها، أو أنها ليست كذلك. فليس المدلول هو المعول عليه في خطاب المعرفة. إذ إن هذا المدلول يظل شأناً إجرائياً. ولكن المهم هو اكتشاف الدال

الذي أمكنه انتاج ذلك المدلول. وبالتالي فإن التنوير يستهدف مدلول الدال إن صح-القـول. ولا يمكنه أن يحقق هذا الهدف إلا في إرجاع المعطّى المعرفي إلى خطابه الأشمل غير المصرح بـه عادة، إلا إذا تم اكتشاف النسق الذي بموجبه يتحقق بناء أو إنتاج المدلول المعرفي المحدود.

إن عدم التصريح قد يرجع إلى غاية قصدية، وعند ذلك ينبغي البحث حول (المعرفيات الأخرى) التي تبطن أرضية الخطاب والتي تتعلق بمراكز السلطة الاخرى التي تخرج عن سياق العلم أو الإعلام الذي يتبناها ويقدمها على أنها محصول عادي له.

وقد يرجع عدم التصريح إلى غاية غير قصدية. بل لا بد للعوامل غير القصدية أن تصحب دائماً العوامل القصدية. وترجع هذه إلى الانساق الواعية أو غير الواعية التي يستخدمها العقل المنشىء للمعرفة. وهي الأنساق التي لشدة تكرارها واستقرارها، تبدو لصاحبها وكأنها هي العقل نفسه، وليست مجرد عادة أو آلية معينة، أو جهاز اكتسبه هذا العقل أو ألصق به لصقاً. وصار من الصعب أو المستحيل أحياناً التمييز بينه كعقل وبينه كجهاز. فكثيراً ما شغلت لحظات التنوير الناقصة بهمّ الشك في منطوق المعرفة، وليس في عملية بنائها، أو العمليات الخفية التي شاركت بخطوط مختلفة في إنشائها حسبما تُعطي وتظهر بمظهرها المعلومي، وحتى المفهومي.

وهنا، فإن فكر التنوير لا يهتم بسيكلوجيا المعرفة، ولا حتى باجتماعية المعرفة أوتأريخيتها ولا ببنيتها المنطقية أو معياريتها الدلالية (إن كانت تطابق المنطق أو الواقع)، ولكنه يطلب المعرفة ويطالبها من حيث إنها قابلة للكشف أصلاً عن كينونتها. كيف هي، أو كيف تكون بياناً كينونياً حقاً.

فليس المخفيّ في الخطاب المعرفي الذي يقصده فكر التنوير، هو النفسي المجتمعي، ولا المنطقي ـ الإجرائي، ذلك هو شأن العلوم الوضعية في حوارها مع الابستمولوجيا التقليدية. لكن الإشكالية التي يطرحها فكر التنوير إنما تتعلق عضوياً أولاً بما يمكن للخطاب المعرفي أن يقطع معه، أو يصل بغيره. وضمير الهاء هنا ليس له مرجع محدود. فإذا سألت: ما هو هذا (الشيء) الذي يقطع معه أو يصل بغيره، لما كان لدى فيلسوف التنوير ما يجيب به مباشرة. وإلا، فإنه لو كان لديه مثل هذا الجواب لعنى ذلك أنه يملك البديل. ويملكه سلفاً أو مقدماً. ولَكان ذلك البديلُ مشروعاً تنموياً، وليس كينونةً. فهو لا يمارس فعّالية النقد المألوف، لا ينكر هذا المعطى، لأنه خطأ، وباسم الما هو صحيح والممكن الاستدلال عليه أو استحضاره بطريقة عقلوية أو علموية مختلفة.

مثل هذا النقد الذي يريد أن يكون تنويرياً إنما يردنا إلى خطاب الإيديولوجيا. حيث يمكن داخل هذا الخطاب أن تعرض المعارف وكأنها إيديولوجيات أو أشباه إيديولوجيات أو بالعكس، أي إيديولوجيات بأثواب معارف أو ما يشبهها. وهنا يصبح الاختيار نوعاً من الحصار بين (إمّا) و(أو). (إما هذا أو ذاك).

أي يُحدُّ الاختيارُ بين أن يكون رفضاً وإنكاراً أو قبولاً واستجابةً لـ(أ) أو (ب). ولكن التنوير هو رفض هذا الاختيار بالذات، إنكار لكون الموقف اما أن يكون (أ) أو (ب).

حين اتُّهم سارتر بأنه ينتمي إلى (الوجودية الالحادية)، كان جوابه أن مثل هذه المشكلة (إما

ـ أو) ليست مطروحة عليه من الأساس. أي أن موقعه هو خارج ـ هذا ـ الخطاب أصلاً. كما لو أن أحد المناطقة قال عن الذهب مثلاً: إما أنه ذو لون أصفر أو فلا، ولا يكون ذهباً اذن.

في مثل هذه الحالة يظل فكر التنوير أسيراً لما يضاده، محاصراً داخل الخطاب عينه الذي يرفضه ويريد تدميره. وبالتالي ينحدر التنوير من مشروع كينونة الى بديل إيديولوجي. ويصبح التغييرُ عمليةَ انتقالٍ من إيديولوجيا معينة إلى إيديولوجيا مضادة. ويضيع التنوير في زحمة الصراع الإيديولوجي. يظل أسيرَ دالٍّ واحد لخطاب واحد، يترجم ذاته عبر حالات مدلولية مختلفة الأسماء والعناوين، دون أن يكسر حصار الدال الأساسي، ويخرج عن طوقه. فالانتقالات المتتابعة عبر سلسلة المدلولات ضمن الدالّ الأساسي قد تعطي الشعور **بالمثاقفة**، في حين أنها تجري بين بدائل، هي **مشاكلات** عن بعضها بعضاً.

إن المشاكلة تحمي الخطاب الأساسي وتصون استراتيجيته تحت حركة التغيير في المصطلح التعبيري. وبذلك تمنع انبجاس فعالية القطيعة. فما تقطع المشاكلة معه ليس سوى مشاكلة، استُنفذ مصطلحُها وسط حمأة الصراعات الإيديولوجية والاجتماعية اليومية. وصار من الضروري تغيير أقنعة الخطاب القديم المستمر نفسه دون تغيير ترميزه التاريخي. غير أن المشكلة التي يعانيها فكر القطيعة أنه مضطر أن يتعامل مع الخطاب المسيطر من داخل مصطلحه الشائع ليبقى مفهوماً. إن عليه أن يدخل حمأة المشاكلات ذاتها التي تملأ الفضاء العقائدي والاجتماعي، وأن يتجاذب معها صراع الزوال والبقاء. فتبدو حركته أو مبادرته وكأنها تتبنى ذات اللغة التي عليها أن تدمرها، وأنها تدعم استمرارية الخطاب السائد ولا تحدث شرخاً في بنيانه، ولا تحقق أية قطيعة حاسمة مع سلطانه.

تطرح المشاكلةُ الإيديولوجيات مشحونةً بحماسة اليوتوبيا وبهارجها المزركشة. فمن ناحيةٍ تقدم لها الإيديولوجيا ظاهرَ الحقيقة. ومن ناحية ثانية تكتسب من اليوتوبيا جاذبية الحلم واغراءه. في حين تظل بنية الخطاب الأصلي ممسكة بمفاصل العملية العقائدية والاجتماعية معاً، من تحت التنظير الإيديولوجي والوهم الطوبائي[11].

والواقع فان ثمة تكاملاً بنيوياً بين الإيديولوجيا واليوتوبيا بحيث تفرض خطاباً عقلوياً يريد أن يدعي ليس مجرد صفة تمثيلية للعقل فحسب، بل صلة تطابق عضوي شامل بينهما. مما يدخل هذا الخطابَ في سيرورة **الأسطرة** الدينوية الشاملة للوعي السائد. فتكون له في وقت واحد، فعالية التسلط الغيبي وجاذبية الوهم اليوتيبي الذي تفرزه أسطرة المخيال الاجتماعي، عبر عمليةِ تصنيمِ ترميزاته المتداولة في الحياة اليومية للفئات والجماعات[12].

لذلك كان الفكر المضاد للتنوير فكراً مادياً عضوياً متبنيناً، قائماً كله، هنا والآن، وفي كل مكان. وكان فكرُ التنوير إما داخلَ هذا الخطاب المضاد، وعند ذلك فهو مضطر أن يتحدث حديثَ مصطلحه السائد، والا لم يكن مفهوماً. أو أنه خارج هذا الخطاب، وعند ذلك لا وجود له. أو أنه على أبعد تقدير مجرد يوتوبيا في الأفق، لا حامل لها، لأنها لم تفرز بعد إيديولوجيا بسلطان اجتماعي ما. كأن التنوير هو مصلحةٌ من لا مصلحةَ لهم فيه. وذلك على العكس مما يمكن أن تتصوره ماركسية ساذجة في المجتمع الصناعي. إذ إن انتقال هذا المجتمع من العِصر اللاصناعي الى الوضعية الاستهلاكية دفعة واحدة، ودون أن تتكون لديه أية بنيةٍ انتاجية

عصرية، يلغي اللحظة التنويرية الضرورية من زمانه الثقافي الحديث.

ولـذلك يتخبط هـذا المجتمع، وهـو تحت وطأة السـوق الاستهـلاكيـة، في استعـارة الأفكـار وتغييرها تماماً على طريقة استخدامه للمستهلكات والجري وراء جِدَّتها المزيفة.

من هنا يمكن فهم ما لا يبدو قابـلاً للفهم في السلوكية العقـائديـة لهذا المجتمـع. كيف يمكنه مثلاً أن ينتقل من أقصى الأقطار يسارية إلى أقصاهاسلفوية ويمينية، وبالعكس.

إذا لم يهبط التنوير من السماء من يحمله إذن في أرضية التاريخ، من يجعله قوة مادية قادرة عـلى تحطيم كل مـا تيّبس وتصنّم في المخيال الاجتماعي العام وأصبح أشبه بـالدروع الصخرية التي تختفي وراءها الاجسام الهلامية.

إن العلوم الاجتماعية تعتبر التنوير نوعـاً من التغيير، أشبـه بالثـورة أو التمـرد. لكنـه ليس كذلك. ليس نوعاً من التغيير، أنه مُحدِثُ التغيير، لأنه محدث الشرخَ في الكتلة الهلاميـة المختبئة وراء القواقع الصخرية. إنه صانعُ الفكرَ/القوة التي تحدث عنها فـوريـيـه. فالتغـيير إن لم يبلور وعيـاً معينـاً، أو يكشف عن ثمـة وعي، إن لم يكشف عن ثمـة اتجـاه أو تـوجـه، يصبـح مجـرد اختلاف أو تخبط. لذلك إن كانت النظرية الاجتماعية تبحث عن آلية التغيير وطريقة حدوثه فـلا يزال للفلسفة مهمة أساسية، وهي البحث عن ذلك النسق الثقافي التاريخي الـذي يجعل مجتمعـاً قابلاً للتغيير وقادراً عليه ليحقق الهدف الذي يسعى إليه، إذ إن اكتشاف الهدف في ذلـك النسق الثقافي التاريخي يعطي للتغيير ثمة معقولية معينة[13].

إن جدل البنية التحتية المادية والبنية الفوقية الفكرية والايديولوجية ليس جدلاً وحيد الاتجـاه، لا يسـير من أعلى إلى أدنى، أو من أدنى إلى أعـلى. فـإنـه فضـلاً عـما في هـذا الحكم من تعسف وابتسار، فإنه يُذهِب عن الجدل حيويتـه الاجتماعيـة، ويحيله إلى مجرد حـركة ميكـانية صـاعدة أو هابطة. ولذلك حاذر ماركس من أن يتلبسه مثل هذا الحكم بالرغم من التفسيرات العقائدية التي أتت فيها بعد لتحصر جدلية التغيير في الأوضاع، وتعزل عنها المواقف أو الانساق[14].

لقد منحت فلسفةُ التنوير للتغيير حركةً، فدعته تقدماً. وهذا التقـدم يكون يـوتوبيـاً عندمـا يجنـح مع المخيـال الاجتماعي لـيرسم جنة من الكـمال الاخلاقي الحقـوقي العاطفي الـذي ينتظر الانسان في نهاية المطاف. وبذلك يظل التنوير يوتوبياً إن لم تحمله قوةُ تغيير ماديـة. وقد اصـطلح على تسميتها بالشعب أو الأمة. غير أن مفهوم الأمة إن لم ينحل كذلك إلى مفهوم اكثر تشخصيـاً وهو المجتمع، يظل واحداً من الأحـلام اليوتـوبية. فـالأمة هنـا هي تصور أكثر منها مفهوم. إنه تصور محتاج إلى تفسـير باحـالته إلى مـا يجسده خـارج الذهن، في **المجتمـع**. لكن المجتمع يـظل كذلك تصوراً إن لم يحل هو نفسه إلى هذا ـ **المجتمع**. وعند ذلك يبدو أن دلالة الأمة تتطلب أفقاً أرحب. فوجب إضافة مفهوم التاريخ إلى مفهوم المجتمع ليعادلا معاً دلالة الأمة.

وحين ينظر إلى المجتمع كهيكلة متجددة العلاقات والبنى في سياق تاريخها فإنه يمكن عندئذ أن ينظر إلى التغيير فيه، وقياس مراحله عبر معايير التقدم أو الجمود أو التخلف. فهذا المجتمع القائم الآن وهنا ليس وليد لحظته، وإنما هو تكوين حي متواصل. وعندما ينظر إلى هذا التكوين مجـرداً عن اطاره الزماني الرياضي يصبح هو التراث وهو محك التراث.

فالتراث الحي هو التراث التراكمي، هو التكوين المتغير دائماً الذي يولد هذا التراكم. فيكون تغييراً ذا منحى، يصطلح عليه بالتقدم. وما زال مصطلح التقدم يشكل النواة الأصلية لكل تفكير تاريخي.

يضم خطاب التقدم نظريات كثيرة وآراء واتجاهات تشكل في مجموعها تراثاً غنياً خاصاً بتفسير الحضارة. غير انه في سياق المشروع الثقافي الغربي تشكلت للتقدم ما يشبه فلسفة ثابتة هي بمثابة العمود الفقري لكل تفكير فلسفي أو مبحث تاريخي اجتماعي يعيد طرح مفاهيم التغيير على ضوء التشكيلات البنيوية المتجددة في الهيكلة الاجتماعية شبه الثابتة، التي تمنح المشروع الثقافي الغربي قاعدته المادية، وهويته الشخصية في وقت واحد.

إن تحليل العلاقة الدائمة بين افكار التغيير أو إيديولوجياته المسيطرة وبين تطورات البنى الاجتماعية المادية يكشف دائماً عن تلك الحركة الجدلية داخل المشروع الثقافي الغربي، بحيث يبدو تاريخه الحديث الذي انطلق من عصر التنوير، أنه لا يزال يتابع تنويراً دائماً نامياً ومتشعباً، بحيث يتميز هذا المشروع بقدرته المستمرة على الوعي بأحواله، ومع ذلك فقد حكم هابرماز على ذلك التغير الدائم بكونه أدى إلى الحداثة، التي ظلت مشروعاً ناقصاً. ذلك أن التقدم العلمي الذي نادى به التنويريون الأوائل منذ القرن السابع والثامن عشر ارتفق دائماً بمعيار انساني يتمحور حول زيادة حرية الفرد، وتحقيق العدالة والمساواة داخل المجتمع وبين مجتمعات الانسانية كلها[15]. فالتقدم اقتصر على نمو متزايد لنوع من العقلانية وحيد الجانب مثلته دائماً التقنية ونظام تقسيم العمل الاجتماعي بحسب المنظور الرأسمالي. فكان أن انفصل العلم عن المعرفة بمعناها الاخلاقي والانساني كما حلم بها رواد عصر التنوير. ولم يخضع تقدم الصناعة وتطوراتها الكبرى لمنطق التقدم المعرفي بذلك المعنى الشمولي. بل إن سيطرة منطق السوق الرأسمالية فرضت اتجاهاً معيناً على التطور الصناعي بحيث أدى في النتيجة إلى عزل قانون الإنتاج عن مُثُل التنوير التي قادت ثورة العقل الأساسية. فازدهرت حضارة أخرى مختلفة تماماً عن الحلم التنويري. إنها الحضارة الاستهلاكية التي كان من أبرز نتائجها أنها عزلت فعلاً ثقافة الخبراء عن الجمهور الاكبر وعمقت الهوة بينهما، كما يقول هابرماز في دراسته حول (الحداثة: مشروع ناقص). بل يجب أن يقال في هذا الصدد إنَّ سيطرة النموذج الاستهلاكي قد أعطى لفلسفة التقدم معايير وقيماً، أنتجت ثقافة مختلفة تماماً عن مشروع التنوير الأصلي. ويمكن أن توصف بأنها ثقافة الخبراء: «فإنما داخل نظم النشاط الثقافية المرتبطة تغدو المناقشات العلمية، ودراسات الاخلاق أو القانون، والانتاج الفني ونقد الفن من عمل الاختصاصيين وتجري بطريقة مؤسسية»[16]. وقد أصبح لكل فعالية علمية أو فنية مجالها الخاص الذي يكتشف له نظماً معرفية وانتاجية ومعيارية تتبعه هو وحده. وهكذا غدا لكل علم تاريخه المستقل الذي يمكن عزله بصورة ما عن كلية الفعالية الاجتماعية، أو عن المجالات العلمية والفنية الأخرى، على الأقل بالنسبة لنظامه المعرفي أو الابداعي وجمهور العاملين في نطاقه.

من هنا ليس التنوير مرحلة تاريخية محددة، بل هو لحظة وعي متجددة الحضور والفعالية وتحتاجها الثقافة لتحدث في مسيرتها، كلما أوشكت على الترهل والجفاف، ذلك الشَرْخ في نظام الأنظمة المعرفية السابق، وتوقع في بنيته القطيعةَ الحاسمة مع ميراث كامل من الدالات الموجهة

لمنظومات المعرفة والممارسة معاً. وتفجر فيه طاقة الانتاج الجديد من تحت ركام المنتوجات المصنّمة السابقة.

هذا لا يعني أن عصر التنوير الغربي لم تكن لـه خاصيـاته المميـزة. فلقد كـانت له شخصيتـه الثقافية التاريخية التي لا تتكرر. وكل مـا تبعته من لحـظات تنويـر أخرى إنمـا استمدت من تـراثه قدرتها على الفصم والقطع مع ما يجب الانفصال عنه. غير أن كل فصم وَقَعَ بعد عصر التنوير إنما كان أشبه بالمنعطف الذي يحدث في مسيرة تغيير متكاملة. فالتنوير التـاريخي الأول أحدث مسـيرة التغيير. وكل لحظات التنوير الأخرى التي تبعته إنما كانت تجري في سياق ذلك التغيير عينه الـذي فجر ينبوعه الأول التنويرُ التاريخي الأول.

لذلك نجد معظم المـذاهب النظريـة الكبرى التي تصـدت لتفسـير مسـيرة الحضـارة الغربيـة كـانت تصطلح البـداية الحقيقيـة للمشروع الثقافي الغربي من عصر تنويره الخاص. فما زال هذا المشروع يميز ذاته عن سـواه بكونـه هو المشروع الاول الـذي أخرج العقـلانية من حـدود الغيب والتجريد اللفظي الى عالم المجهول المادي، الى الطبيعة. فلقد بقيت الطبيعـة وهي أقرب العـوالم إلى العقل، أبعدهـا عن اكتشافـه لها، حتى تحققت القـطيعة مـع العوالم الاسـطورية والـلاهوتيـة الأخرى التي كانت تحجزه عن التماس بهـا. فحق لمثقفي الغرب أنْ يفخـروا بمعجزتهم الخـارقة، التي أدخلتهم والعالم كله معهم، فيما اصطلـح على وصفـه بعتبة التـاريخ. ذلـك أنه بـين مرحلة التجريد الغيبي قبل عصر التنويـر، والمرحلة الحـالية التي تـوصف بأنها مـرحلة التجريـد النووي اوالطاقي المطلق (من الطاقة) الذي يستشرفه المشروع الثقافي الغربي راهناً، كان العـالم التقني يمر عبر الآلة البخارية ثم الكهربائية بالعتبة التي تضعه على أبواب التاريخ الذي لم يبدأ بعـد، أو أنه شرع يمدّ آفاقه أمام بصيرة الانسان. فنسمع اليوم أن أعلى مراحـل انتاج التقنيـة قد تخـطت الآلة إلى انتاج أنظمة الانتاج لما بعد التقنية نفسها[17].

والحقيقة فإن أهم ما تميز به التنوير الغربي أنه أحدث القطيعة الكـبرى بين المجتمـع اللاهـوتي والمجتمع العلماني. وبذلك ولدت نظرية الدولة الحديثة مع هـوبـز الذي كان له الفضـل الاول في النظر إلى المجتمع على أنه جسم سياسي أولاً. وهذا يستتبع بالـطبع أن يُعـترف بأن للمجتمـع ثمة قوانين موضوعية تنظم علاقاته وسلوكياته. وينعكس عن هذه القوانين نظم حقوقية، ويترتب عليها مقاييس أخلاقية. وأهم من كل ذلك رد الاعتبار إلى الارادة الانسانيـة وقدرتهـا على تغيـير الواقع الاجتماعي بعد أن يتم للعقل اكتشاف قوانينه. فالعلمنة أسـاسها ثقـة كبرى بـالانسان من حيث إنه هو مركز العالم. يستتبع ذلك أن الانسان يمكنه بوعيـه اكتشاف الـطبيعتين معاً المادية والاجتـماعية، وأنـه يمكنه بـالعلم أن يسيطر عليهـا، ويعيد تـنظيمها بمـا يخـدم أهـداف التقـدم الحضاري الشامل.

بالرغم من بساطة هذه الافكار وبـداهتها فلقـد عانى الغـرب سبعة قـرون متواليـة من سيطرة النظام اللاهوتي المُفَلسف بالاوغسطينية، واحتاج إلى ثلاثة قرون أخرى على الأقل من أجل تدمير النظام القديم واقامة النظام الجديد، الذي عرف بعصر النهضة.

ولا شك فإنّ التنوير الغربي لم يبدع أفكار التقدم في الفـراغ، فلقد ارتبط ظهـور هذه الافكـار ونموها بحوامل موضوعية مثلتها عـلى الارض التحولات العلميـة والصناعيـة الكبرى، الخـارقة،

التي عرفها تاريخ الانسانية لأول مرة. وكانت تصحبها قاعدة تغيير في طبيعة الانتاج والتسويق والعلاقات الاجتماعية الناجمة عن التغيرات الطبقية.

لقد كان التنوير آنذاك يمثل هذا التفاعل العظيم بين إبداع الافكار الثورية في الفيزياء والفلك والرياضيات وطرح المناهج والأنساق المعرفية الجديدة في الفلسفة وتغير نظرة المجتمع كلية إلى ذاته وإلى العالم الذي يعيش فيه. كان هناك جدل الوعي والواقع يعمل بأنشطة المتغيرات العلمية والصناعية والاجتماعية ضمن ايقاع وتوازن حضاري متكامل. بحيث كان التسابق بين الاختراعات وتطبيقاتها الآلية من ناحية والتطورات الاجتماعية والثورات المتجددة على مستوى القيم والعادات، والاخلاق، ومستوى الابداع الفني والتطور الفكري العام، من ناحية اخرى، كان كل ذلك يسير ويتكامل ويتشابك ضمن ايقاع متوازن ويؤسس هوية ذاتية لحضارة واحدة جديدة كل الجدة بالنسبة لمختلف الحضارات التي سبقتها. ولذلك اعتبر فلاسفتها أنَّ التاريخ إنما يبدأ معهما. وليس بمن سبقها. وأنها بالتالي هي وحدها التي يمكنها أن تقدم النموذج المتفوق عن التقدم. وهذا النموذج يصح، وحده كذلك، أن يكون المعيار الأكمل، والمقياس الفريد الذي به تُقَيِّم ظواهر الحضارات الأخرى وانتاجاتها.

فهي التي اهتدت إلى باب التاريخ الحقيقي واقتحمته بالتقنية. في حين تبحث عنه الحضارات الاخرى وتلمح بعض رموزه. لكنها تضلّه دائماً. فتقصده فيما هو شبه له ومشاكلةً لجوهره، لكن دون أن تقرع خَشَبةُ السريّ مرة واحدة. أما الغرب الحديث فإنه يعثر على الباب والمطرقة ويدقه ويلجه وحده طبعاً. يضع نفسه والتاريخ على عتبته. وأما الانسانية فعليها أن تتابع جهالتها، لأنها لن تجتاز هذه العتبة أبداً. وبذلك تقطع الايديولوجيا الغربية مع التاريخ العالمي كله، وتميز شعوبها بشكل نوعي حاسم عن بقية شعوب الارض.

بعض المفكرين يعتقد أن الأساس في نماء نزعة التمركز الذاتي عند الغرب إنما يرجع إلى انحراف التنوير أو انشطاره بين نزعة تقنية خالصة ولدت نظام الرأسمالية الذي لم يلبث أن استخدمها لأهدافه الطبقية والتسلطية على مجتمعاته ومجتمعات العالم الأخرى غير المصنعة، وبين الجانب الاخلاقي أو المثالي الذي كان يحرك المطمح النفسي والعقلاني للعصر التنويري. فإن هذا الجانب الذي استغلته البرجوازية الصناعية الصاعدة في مراحلها الاولى، لم يلبث أن أصبح قيماً معلقة في الفراغ لا حامل موضوعي لها في الواقع. مما جعلها تنتهي إلى صعيد اليوتوبيا لدى بعض الحالمين من مثقفي الغرب، الذين لا يزالون يتمسكون بما يدعى عادة برسالة الانسان الابيض. ولكن بدلاً من أن يرددوا هذا المصطلح، فإنهم يسمون دلالاته التقليدية إيديولوجيات عقلانية ويسارية وعالمثالية وسواها من الشعارات التي استهلكتها البرجوازية الغربية وهي في تجاوزاتها المتتابعة لمراحل ما بعد الصناعة الآلية والكهربائية. وصولاً أخيراً إلى المرحلة التي لم تَحْظَ بعد بالاسم الدال سوى أنها هي مرحلة ما بعد الصناعة. أي أنها تبشر بالوصول إلى ما يمكن أن يوصف بأنه أعلى مراحل انتاج الانتاج، أي ذلك الانتاج المجرد المطلق، الذي لن يُعرف بما ينتجه، ولكن بما لديه من القوى، قوى الطاقة والتنظيم المؤسسة لعمليات انتاج ما لم ينتج بعد. وهي تلك الأسْطَرات الجديدة التي يدعوها المصطلح التقني ببرامج أو أنظمة الانتاج.

فلماذا كانت إذن الحداثة مشروعاً ناقصاً لم يكتمل بحسب التحديد الذي جاء به هابرماز.

والجواب الذي لم يعطه هذا الفيلسوف مباشرة، هو أن مشروع التنوير الغربي في اللحظة التي كان يقطع فيها مع المشروع اللاهوتي الاوغسطيني كان يعاني من بذرة انفصام داخلي ذاتي في أعماق لحمته وبنيته. فلقد كان يقع ثانية ودون أن يدري سريعاً، أسيرَ الصراع العقيم بين الايديولوجيا واليوتوبيا. إذ كانت جدلية الصعود البرجوازي إلى أعلى البنية الاجتماعية الجديدة تمزق وحدة المشروع التنويري بين إيديولوجيا الطبقة السائدة بكل ما لديها من قوى الانتاج الجديدة، وبين يوتوبيا المعرفة التنويرية التي صارت الملجأ الدائم لمهزومي الحرب الطبقية الظافرة دائماً لمصلحة المالكين الفعليين لوسائل القوة الجديدة، وعلى حساب الذين يجدون أنفسهم دائماً: إما أنهم أدوات في خدمة السادة المظفرين في حروبهم المتوالية، أو أنهم ثوار هامشيون، تتحول افكارهم وابداعاتهم إلى موضات الالبسة الجينز وصرعات الاستهلاك الشارعي واللَّهَويّ، تجدِّد البضاعةَ وأساليب الرفاه الكاذب، وتعطي دماء جديدة للوحش الاستهلاكي الأقوى والأفعل دائماً فوق مختلف أنظمة المعرفة والانتاج.

إن فشل المشروع التنويري أو عدم اكتماله في الغرب، يرجع إذن إلى هذا الانحراف، الذي أوقع الانفصام في استراتيجية المعرفة، بين ما تحققه قوى الانتاج التقني فعلياً في عمق الهرم الاجتماعي وبنيته، وبين ما يترسب في ثقافة المشروع من تراثٍ، يثبت ثمة وجوداً له بما يحدثه من يأس أو ثورة يائسة لغيابه، أكثر مما يفرض لذاته وجهاً يُعرف به، ويدأ تحرك الحدث التاريخي.

ولعل أخطر ما افتقده مشروع التنوير الغربي، وظل فراغاً يحدث متمادياً في هويته التاريخية، ويجوّف دلالته من ثوريته الجذرية، هو كونه بقدر ما كان استغلاله شمولياً للعالم وتاريخه الحديث، بقدر ما كانت تنهزم عقلانيته، من شمول المعرفة والاخلاق معاً، إلى أضيق آفاق الإيديولوجيا الاجتماعية السياسية المسيطرة التي تفرض في النهاية صيغة النخبة القائدة التي لها كل الحقوق وليس عليها أي واجب، والقطيع المقود الذي عليه كل الواجبات وليس له أدنى حق في شيء.

لذلك لم يبقَ من مشروع التنوير الغربي إلا طوباثيته التي قد تحرك بعض القلق من حين إلى آخر لدى نخبة ثقافوية منعزلة، وعند كل منعطف انتصار جديد لإيديولوجيا التقنية ومسيرتها المظفرة في ساحات الواقع اليومي للجماهير. هذا فضلاً عن كون كل يوتوبيا ثقافوية تلمع في بعض خلايا التمرد الاجتماعي، لا تلبث أن تستوعبها ايديولوجيا التقنية وتفرز من لحمها ودمها أنظمةَ مُشاكلاتٍ مستجدة تخدم الأهداف القديمة ذاتها لهذه الأيديولوجيا المسيطرة دائماً.

تلك الحلقة المفرغة، لا يجد مشروع التنوير الغربي المنبعث هنا والآن، وسيلة للتحرر من عبثيتها الرهيبة، لا يلقى ثمة نظاماً معرفياً جديداً قادراً على إحداث فكر القطيعة معها. لذلك وجب تصحيح الصفة التي أطلقها هابرماز على مشروع الحداثة (الغربية) كونه مشروعاً ناقصاً، والقول إنه كان المشروع المجهض دائماً.

فلقد قطع التنوير مع العصر الذي أنتجه الذي كان عصر اللاهوتية الأوغسطينية، ولكنه لا يزال يبرهن كل يوم، وأثر كل معرفة يخوضها، على فشل ذريع مع ما انتجه هو من عصور التقنية ذات الوجه المغدني الخالص.

لكن المشكلة تنحصر في هذا السؤال: وهل عليه أن يقطع مع وليده كما قطع مع مُولِّده أو منتجه سابقاً؟

إن الفكر التنويري الغربي الحديث أو المعاصر بالأحرى لا يرى ضرورة لطرح الاشكالية من وجهة النظر هذه. بل إنه لا يثير هذه الاشكالية بالذات. وإذا ما استعرضنا المنظر التنويري كله بدءاً من جيل فولتير ومونتيسكيو وروسو إلى جيل السلالة الهيغلية كلها، من ماركس ونيتشه وفرويد وصولاً إلى هيدغر وهابرماز وغادامير، فإن منظور التقدم لا يتوقف أبداً عند اشكالية التقنية إلاّ من حيث إنها شر لا بد منه. أما وقد حققت التقنية ما يعتبره هابرماز بمثابة الطبيعة الثانية. فإن التنوير المعاصر يريد أن يحقق انتصاراً عليها، كما كان شعار التنوير قبل ثلاثة قرون تحقيق النصر على الطبيعة الأولى، المادة، وتطبيعها لارادة الانسان.

إذا كانت التقنية هي أداة الانتصار الانساني على الطبيعة الاولى، فما هي التقنية (اللاطبيعية) التي تنتصر على التقنية (الطبيعة الثانية). هنا تتوقف جدلية المشروع الثقافي الغربي عند أخطر لحظات التنوير المعاصر، دون أن تكون لدى كبار فلاسفة العصر ما يقدمونه حقاً على أنه تنوير جديد للزمن القادم. فالمخفي في الظلمةَ الراهنة هو أدهى من أن يترك لمثالية تنوير القرنين السابع والثامن عشر ثمةَ دوراً آخر للتفاؤلية الساذجة، التي استطاعت أنْ تزودّ مشروعهم بذلك الدفع الاخلاقي الكبير الفذ. فكانت فكرة علمنة المجتمع تعني تحريراً مزدوجاً من سيادة مُطْلَقَين تجريديين أطبقا على انسان القرون الوسطى وكبلا وعيه، وبررا عبوديته، وهما اللاهوت الميتافيزيقي المنعكس في نظام الكنيسة التسلطي، من جهة، والطبيعة المادية التي شكلت مجهولاً مرعباً ميتياً لا سبيل إلى اختراقه والحوار معه من جهة ثانية.

لذلك كان بعث المشروع الثقافي اليوناني خلال عصر النهضة بمثابة دعوة إلى العودة للنموذج المعرفي الأفلاطوني من حيث إن المعرفة عنده هي مشروع كينوني أصلاً، هي انبناء للمجهول يحقق قطيعة شاملة مع الانبناء للمغيوب. فالكون لا يكفي أن يعرف عنه الانسان أنه صنيعة الخالق فقط. وكذلك لا يكفي النظر إلى طبيعة الانسان وكأنها مبنية على الخطيئة الاولى، وأن حياته ليست سوى تكفيراً دائماً عن تلك الخطيئة او محاولة يائسة للخلاص من مسؤوليتها، والفرار من امكانية عودتها وتحققها في كل آن، وفي كل حركة يقوم بها المرء، بل لا بد من اكتشاف الطبيعة قبل الحكم عليها تيولوجيا (لاهوتياً) أم اخلاقياً. ذلك أن الموقف الغيبي يعدم وجود الموضوع، ويستبدله بحكم قيمة ما. وهذا الحكم إدانيٌّ سلفاً. فإنّ كان هو من عالم المادة، الفساد، الخطيئة، أو حتى كان ناقصاً أو مجرد نقص، فانه لا يستحق الا الزوال، وأنه ليس سوى النقص الذي يجب أن يدفع الى التفكير بالكامل وحده. تغييب العالم، الطبيعة، لايعني وضعه أو وضعها ضمن هلالين فقط، مما يعني تأجيل النظر فيهما بل إن بناء العالم للمغيوب يجعل منه ليس جديراً بالمعرفة فقط، بل لا وجود له أساساً.

أما المشكلة بالنسبة لعصر تنوير عربي معاصر فهي كونه لا يعي بعد أنه مطلوب إحداث قطيعة مزدوجة في لحظة نهضوية واحدة، مع غياب الطبيعة الأصلية (الطابعة) وراء الميثولوجيا اللاهوتية، ومع غياب الطبيعة الثانية (المطبوعة) وهي العقلانية الغائبة كذلك وراء مصطلح التقنية بصورتها الاستهلاكية الاحتكارية. فإنّ انتزاع الطبيعتين معاً من وراء سجن الغياب،

واستحضار واقعيهما معاً، بكل ثقلهما وتحديهما من وراء خطاب الأسطرة اللاهوتية والغيبية يعني أن قطيعة كبرى قد حدثت في صميم نظام الأنظمة المعرفية الذي حكم انحطاط المشروع الثقافي العربي. وجدد انحطاطه هذا ما يسمى بعصر التنمية الراهن، الذي جاء كأكبر مشاكلة بديلة عن النهضة من حيث هي المثاقفة الضائعة في جدلية الانبعاث الحاضر.

فالتنوير العربي المعاصر سقط في أسطرة التنمية كاجهاض منظم لمولد النهضة. ذلك أن التنمية ارتبطت عضوياً بالثروة النفطية الطارئة وطمست تحت بوارقها العصروية حقيقة التحدي التاريخي الذي كان على المشروع الثقافي العربي أن يتصدى له. وقد كان شرع تنويره الحديث بتلمس بعض معالمه عندما عاجله منطق الثروة الهابطة من الفراغ، الثروة غير المشروعة، كبديل مشاكلة عن اكتشاف قوة الانتاج النهضوي الحقيقية، المدفونة تحت ركام أنظمة المعرفة الغيبية وانحطاط انتاجاتها المتراكمة فوق الوعي الثقافي لتخنق بصيرته قبل أن يصيبها قلق المعرفة الحقيقة، وتحرف اتجاهها وتغرقها في بحران المشاكلات مع كل ما يدعم نظام أنظمة الانبناء للمغيوب. فكان عصر «التنمية» كبديل **فضائحي** عن لحظة النهضة، حاجزاً طوباوياً هائلاً، نقل المشروع الثقافي العربي من تحت استبدادية الانبناء للمغيوب اللاهوتي، إلى الوقوع تحت استبدادية انبناء أشد وأدهى للمغيوب التقنوي المعاصر. وقد تم هذا النقل كذلك دون تخل عن أسطرة الانبناء اللاهوتي، بل حدث التعامل مع المصطلح التنموي بأدوات تلك الأَسْطَرَة ذاتها. بل كان ثمة خروج من تجريدٍ، يقع ما فوق الواقع إلى تجريد أظلم يقع ما تحت الواقع. وبقي الواقع نفسه مجهولاً مُتَجاهَلاً في كلا الزمنين والتاريخين. لم تحدث صدمةُ قطيعةٍ مع خطابٍ معرفي بائد، وصدمة مواجهة جريئة مع خطاب معرفي نقيض، ظل ضائعاً تائهاً، ومطلوباً تحت أسماء ومصطلحات إيديولوجية وطوباوية مُضِلّة ومُضَلَّلة هي ذاتها.

لم يتم اكتشاف السماء مع كوبرنيك وغاليله، ولا السلطة والمجتمع مع روسو، ولا الاخلاق والدين مع بيبريل. ولا الطبيعة مع لافوازييه. فكل ذلك الجهد العقلاني الاستثنائي الذي فجر عصر تنوير غربي لا يمكن أن يتكرر لدى الشعوب الاخرى، كما أنه لا يمكن اكتساب نتائجه الاخيرة عبر منطق حرق المراحل. لذلك كان **التشاكل** مع المصنوع هو الأقرب والأسهل من **التثاقف** مع الصانع. فالحضارة السلبية هي اكثر الحضارات عقماً، وبلاء على أبنائها أولاً. وهي الحضارة التي لم تلدها نهضة، ولا هي قادرة على التبشير بنهضة، بل هي القامعة أصلاً لظهور أي نظام نهضوي.

إن افتقاد المشروع الثقافي العربي **للطبيعة** في كل مرة تدفعه فيها بعض ظروف نهضوية معينة نحو التحسس بها ومحاولة طلبها، جعل المشروع يعوم في الفراغ. فعاجلته في الماضي المؤسسة التدينية باقامة الحاجز الايديولوجي بين العقل والطبيعة، وجعلت من الأسطرة التدينية موضوعاً شاملاً كافياً، ببناء نظام أنظمة معرفية وسلوكية، قائداً وسيداً لكل جهد عقلاني. وكذلك عاجلت المشروعَ الثقافي العربي، في عصر النهضة الراهن، أنماطُ التنمية السلبية والاستهلاكية، وحجزته دون المواجهة لا مع الطبيعة المطبوعة أو الثانية، ولا مع الطبيعة الطابعة أو الأولى، بالأحرى. وافتُقد في نهضة الحضارة العربية الاسلامية الوعيُ بجدلية المثاقفة والمشاكلة، ولم يعانها إلا بعض الضمائر النادرة. وهاهو ثانية يكاد لا يُحِسّ حتى بهذا الافتقاد في هذا العصر الراهن لتنوير عربي، حَدَثَ أو يكاد لا يحدث أبداً.

إن غياب الطبيعة يدعم غياب التاريخ. ولذلك كان الانبناء للمغيوب ليس تعويضاً أو بديلاً عن الطبيعة والتاريخ معاً، بل كان فعاليةَ إعدامٍ لوعيٍ هذا الغياب أصلاً. فالمشروع الثقافي العربي يوجد في هذا العالم، ولكنه ينكره في الوقت نفسه. هو موجود فيما لا حضور له بالنسبة إليه! تلك المفارقة التي تشبه الخطيئة الأصلية بالنسبة للإيديولوجيا المسيحية، تجعل التنوير العربي يشتغل على ما ليس هو بموضوع. وبالتالي يظل سجين نظام الأنظمة المعرفية الأصلي الذي يجدد خطاب الانحطاط باستمرار تحت بوارق المتغيرات في حقل معزول دائماً، هو **الحقل السياسي**. فإن تسييس الثقافة منع دائماً الخطاب المعرفي من انتاج التكامل في حركة التقدم: بين تاريخ العالم الثقافي وتفاصيل التغيير السياسي هنا والآن. بمعنى أن تسييس الثقافة عرقل دائماً حركة تثقيف السياسة. فجاءت إيديولوجيات التغيير السياسي فقيرة دائماً من حامل الطبيعة من ناحية، وحامل التاريخ من ناحية ثانية. ففي الوقت الذي كان عالم الفلك يعلن باصرار في الغرب أنّ الأرض «ومع ذلك، فإنها تدور» كان نظام أنظمة المعرفة الأوغسطينية يتلقى ضربات تلو الضربات في الجامعات والمعاهد كما في المسرح والفن، كما في أسلوب المعاملات الأخلاقية والمؤسسية. كان انتاج المعرفة في حال تسابق مع تغير أدوات الانتاج المادية. وكان ذلك الحوار بين العقل والمجتمع، بتوسط المعرفة الطبيعية والانسانية، يقوِّض ثوابتَ الميراث القروسطي من جذورها المشتركة في الوعي والاداة الانتاجية معاً. كان الفهم يثور على **أجهزة الفهم**، في الوقت الذي كانت فيه آلة النسيج الميكانية تنسف تقليد الحياكة اليدوية.

كانت **الحداثة** دعوة شمولية لاكتشاف المجهول بناء على لحظة وعي نهضوية. كان خطابها يُختصر في الاعلانِ عن ضرورة إحداث القطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة. سواء كان المنع سلطة كنسية أو ملكية، أو علاقات طبقية، أو كان، وهو الأهم هنا، جهازَ المعرفة نفسه الذي كان يتبناه العقل لإنتاج (الحقائق). كان التغيير لا يتناول اسلوب الفهم، بل **فهم الفهم**. أي كيف يفهم العقل نفسه باعتباره الجهازَ الأعلى لانتاج المعرفة.

غير أن التنوير الغربي في عصوره الاولى كان مهتماً أولاً بتحقيق تلك النقلة النوعية الهائلة فيما ينبغي للعقل أن يدركه. أي أنه قبل أن يثير مسألة فهم الفهم كان عليه أن يحدد **ماهية الموضوع** الذي يجب أن يتوجه إليه هذا الفهم. فهل يظل العقل باحثاً عن المغيوب اللاهوتي أم أنه يتحول إلى موضوع آخر. إلى الطبيعة، إلى هذا العالم المادي والحي الذي يجاور الانسان كل لحظة وفي كل مكان. وكان ينكره دائماً تحت وطأة الدعوة إلى توجيه الفكر نحو معرفة العلل الأولى، دون الاهتمام بشبكة تلك المعلومات التي تعطينا في النهاية نسيج عالم نحيا فيه.

إن قلب موضوع الفهم كان لا بد أن يقلب **وسائل الفهم**. كان ذلك ايذاناً باحداث أخطر انقلاب في تاريخ العقل الانساني. كان ثمة نظامُ أنظمةٍ معرفية يزول بمنطقه ومسلماته واستراتيجيته، ليحل مكانه نظام أنظمة معرفية جديد ثوري، بمعنى ثورة الأصول في كل شيء. فلم يكن سهلاً أبداً بالنسبة لمفكر من أمثال ديكارت أن ينقل هم المعرفة وموضوعها من الكونيات اللاهوتية (La Cosmologie) إلى الفيزياء، من نظام (العلل الأولى) إلى أنظمة الميكانيكا. فهو منذ أن قسم الوجود إلى العقل من ناحية، والامتداد (أو العالم بمظهريه الحياة والمادة) من ناحية أخرى جعل هذه الثنائية بالرغم من طابعها الانقسامي، هي المجال الوحيد أو

الأوحد بالأحرى الذي يمكن أن تجري بين قطبيه أيةُ عملية وعي أو فهم. فما أن أضحى هذا العالم الذي يعيش فيه الانسان هو التحدي الأول للوعي، هو وحده موضوع العلم ومصدر المعرفة حتى أصبح من الضروري بناء أدوات معرفية مختلفة تماماً عن تلك التي كان يستخدمها نظام الفهم اللاهوتي. فكان لا بد من إحداث تلك النقلة الثورية جداً من منطق المفاهيم الى منطق الرياضيات. كان لا بد من تحقق مستوى التجريد الثاني (من الشيء الى المفهوم، ومن المفهوم الى العدد). ثم كان لا بد من عودةٍ من مستوى التجريد الثاني أو الأعلى إلى مستوى المادة. فيلتقي العددُ بالامتداد، بالمكان، بالمادة، بالتجربة والاختبار. فَيُنْتِجَ علمَ علوم التقنية الحديثة، وهو الميكانيكا، الذي هو اتحاد العدد أو الرياضيات بالنيزياء أو المادة، أو الطبيعة المادية ثم الحيوية[18].

إن ترسيخ هذا النموذج المعرفي الجديد لم يكن جهداً مخبرياً معزولاً، بل كان يحقق أو يعكس انقلاباً حضارياً هائلاً هو الاول من نوعه في تاريخ النوع الانساني. كان هذا الانقلاب يدمر استراتيجية الماضي كله، ويبني استراتيجية الخطاب المعرفي الشامل. في حين أنّ فلسفة التنمية العصرية الواردة الى العالم الثالث، إنما تَريدأن تنقل المعرفة كخبرة، وأن تنشىء بعض (العارفين) كخبراء. وذلك حتى لا يحدث التغيير إلا في خلايا محددة سلفاً ومعزولة عن بقية الجسم الاجتماعي. وبذلك لا تُمَسُّ استراتيجيةُ التخلف في أصولها الاجتماعية ومنطلقاتها الفكرية، وتجسيداتها الاجتماعية والنمطية والأخلاقية.

استطاعت استراتيجية المعرفة العلمية، في نموذجيتها الديكارتية، أن تؤسس لأول مرة جدلية حوار منتجة بين العقل والعالم. فكان لها تقدم تقني لا يغير من منظر العالم حول الانسان فقط، بل يغير الانسانَ نفسه. كان العلم الجديد يعيد كل يوم بناء الخطاب المعرفي الشامل الذي يقلب أنظمة الفهم والتعامل والاجتماع والانتاج.

لقد أصبح الخطاب المعرفي السائد قدرة خارقة على اعادة انتاج المجتمع نفسه بما يتجاوز نظامه اليومي من صيغة العلاقات الاخلاقية والمعيارية إلى صيغة العلاقات الاجرائية، في ظل تحولات كبرى، أخذت تحقق صيغة المجتمع كطبيعة ثانية. ولكون المجتمع هو كذلك، فقد انتهى إلى أن يتقمص شكلَ آلة ووضعيتَها.

ولكون أن المعرفة أو الحقيقة المفردة لا تؤثر في الآلة الاجتماعية الشاملة إلا عندما يتم تشكلها حسب خطاب معرفي ـ تكويني معاً، تدخل فيه عوامل اجتماعية وثقافوية وأخلاقية مختلفة، فلقد كان أعلى مستوى من التجريد العلمي يلتقي مع أوسع مستوى من أنظمة الاتصال والمشاركة والتعامل اليومي بين الناس.

تلك هي الصلة الابستمية التي كشفها وعمقها **إيمانويل كانط** بين نقد للعقل المحض (أو النظري) وبين نقد للعقل العملي. فهناك عقلانية معرفية واحدة تحكم المجالين. ذلك أن الأشكال القبلية للفهم التي تشكل نظام أنظمة المعرفة، أو ذلك المنهج الذي يولد المعرفة، يقابلها في مجال السلوك الاخلاقي (الأمر المطلق) الذي هو واجب الفعل لأنه في الأصل إنما يأتي متطابقاً مع (واجب) الفهم، أو ذلك النظام المعرفي الذي ما أن يتخطى مجال التجريد النظري حتى يقوم ما يناظره في الممارسة وهو ضرورة أن يأمر الوجدان بما يجب أن يأمر به، أي بما يناظر تماماً نظام

الفهم الجديد. هذا الترابط بين الفهم والسلوك لم يكن ليحدث في بنية المشروع الثقافي الغربي لو لم يصحبه تغيير انقلابي كذلك في بنية التركيب الاجتماعي. فان الانتقال من حراسة الكنيسة لنظام القيم والتعامل القائم بين الافراد والجماعات وبين هؤلاء والمؤسسات السياسية والاقتصادية المهيمنة، إلى إعادة تشكل جذرية للعلاقات الطبقية بحراسة أوضاع الانتاج المستجدة، أعطى للتنوير أرضية مادية، وحاملاً موضوعياً، هو ما اصطلح على تسميته بالنظام الرأسمالي في الاقتصاد، والليبرالية في الاجتماع، والديمقراطية في السياسة.

وإذا كان الفكر الغربي ما زال موزعاً بين اعطاء الأولوية لأحد هذه الاطراف أو المظاهر بالنسبة للمظهرين الآخرين فإن ثمة علاقة جدلية وعضوية تفترض حضور هذه الفعاليات الثلاث في الزمن الثقافي الواحد وفي الفضاء الاجتماعي المتجانس مادياً وذهنياً. فليس يمكن الحديث مثلاً عن حرية للمرأة دون استقلال مادي لها. وليس يمكن الحديث عن مجتمع ليبرالي بصورة عامة دون قيام بنية انتاجية تقنية تصحبها تنظيمات نقابية، ويسودها علاقات صراع طبقية تدور حول ملكية وسائل الانتاج، وتعبر عن ذاتها ضمن مؤسسات سياسية تكفلها حدود ديمقراطية معينة معترف بها لدى قوى الصراع جميعا. فثمة هوية محددة المعالم التاريخية والمادية هي نتاج موضوعي لكلية التفاعل التي تجري بين أقطاب العملية الاجتماعية الشاملة. تلك هي دينامية النظام المعرفي التي تعبر عنها مستويات النظر والعمل حسب خطابات متخصصة، ولكنها متحاورة فيما بينها ومتكاملة في مجالاتها المتعددة. وهذه الدينامية هي التي تعطي لمسيرة التطور التاريخي هذا المنظرّ العقلاني الأخاذ الذي يمرحل النموَّ ويجعل حلقاته متطورة عن بعضها، متمايزة فيما بينها، ومتكاملة في نتاجاتها وحتى في سقطاتها وانحرافاتها.

فهنا الهويةُ ليست مطلوبةً من ماض مسلوخ، ولا هي مسقطة على مستقبل شعاريّ أو موهوم، ولا هي مستدعاة من نموذج جاهز مجاور في الزمكان. بل هي تراث العملية الاجتماعية الكلية الحاضرة هنا والآن. والفكر النقدي الذي يستوحي التنوير لا يتطلب الانقسام في بنية هذه العملية الاجتماعية. حتى أكثر الدعوات الثورية تطرفاً فإنها تقطع فيما هي تصل، وتصل فيما هي تقطع. وأقصى ما كانت تحلم به الماركسية هو أن تجعل حقيقتها نتاجَ تطورٍ منطقي وطبيعي ومحتوم لذات العملية الاجتماعية المنبثقة هي من عضويتها، والثائرة على ظروفها الراهنة.

فلقد أحدث المشروع الثقافي الغربي قطيعة واحدة حاسمة مع ما قبلية تاريخه الحديث. لذلك استطاع أن يدخل عصر حداثة مستمر دون أن يشحن وراءه ما يعيق قدرة النقد والمراجعة الدائمة بحيث تبقي سلطة التنوير دائماً أعلى من كل سلطة للأمر الواقع فهنا نظام الأنظمة المعرفية معرض دائماً للفضح والتعرية، ولا شيء يخفي وجهه أو يعرقل التعرف الى فعاليته. إنه مكشوف وقابل للانكشاف. مهما حاول أن يتماهى مع العقل يظل العقل بفضل التنوير قادراً على اكتشافه باعتباره أحد نتاجاته، ولن يكون هو العقل ذاته. لذلك لا شيء يتأبّد ويتعالى ويتصنّم ويتألّه ضمن العملية الاجتماعية التي أحدثت قطيعتها الكلية لمرة واحدة مع كل ما كان يمنع ولادتها ويلغيها فيما يمكن تسميته بما قبلية التاريخ.

ما قبلية التاريخ، هذه الحقبة اللازمانية التي لا تزال تمنع مولد التاريخ والزمان، هي التي لا يزال يعجز التنوير العربي عن التعرف اليها. إنه يود أن يقطع، ولكن من؟ فاذا كان حتى الآن

يجهل الموضوع الذي عليه أن يقطع معه، فانه لن يستطيع أن يتعرف إلى الموضوع الآخر الذي عليه أن يصل معه. إن ثورة توجه ضد ما ليس موجوداً لن تساعد على بناء ما لم يوجد بعد.

ذلك أن التنوير العربي يقارب ما يفترض أنه هوية التنوير وجوهريته، بأدوات فهم، بخطاب النقيض الذي يزمع خلاصاً منه وثورة عليه. كما لو أن ماقبلية التاريخ يراد لها أن تصنع التاريخ، أن تأتيه من أفق مستقبله، في حين أنها تجهل زمانه وتعيق وقته أصلاً. في حين تلغي بدايته، في كل مرة قد يحدث أن ينتبه التنوير الى ذاته، أن يكتشف فجأة أنه يحمل مصباح ديونزيوس مطفأً أصلاً!

إن فكر القطيعة في المشروع الثقافي العربي المعاصر لم يقطع مع شيء حقاً ليصل مع شيء آخر حقاً. وذلك لأن فكر القطيعة لم يفكّر ذاته حتى الآن. لم يحدث أن أعطى لذاته حق القطع في أية مواجهة مع ذاته وأدواته أو مع ما تخيل أو اعتقد أنه الموضوع الذي يجب أن ينتهي منه، ويبدأ هو منه موضوعَه على حطام الآخر.

ذلك أن اشكالية التنوير بالنسبة للشعوب الغائبة عن التجربة الغربية، أنها وجدت ذاتها وهي في عصر المواجهة مع هذه التجربة الغربية، ومع انتاجها التقني والاستعماري، أنها مطالبة بالقطيعة مع ما يشكل قاعدة مقاومتها. ففي حين كان التنوير الغربي عنوانَ انسياح في الأرض والجغرافيا كما هو اكتشاف للجسد، كما هو اتحاد بجسد الطبيعة، فإن التنوير العالمثالثي، والعربي منه، كان دعوة للانكفاء على الموروث وتقوقعاً في المحارة المصنوعة سابقاً. ولقد كان الاستعمار الجغرافي والاستيطاني السابق حتى مرحلته المتأخرة فيما سمي بعصر التنمية، يحرص دائماً على تعقيم جدلية المواجهة بين مشروعه الثقافي ومحاولات النهضة التحديثية. كان في تعامله مع يقظة الشعوب يسعى الى ابقائها تحت تأثير الصدمة المستمرة، صدمة المواجهة مع عملقته التي تنتج محاولات المشاكلة مع نتوءات هذه العملقة، مع المختصرات والمبتسرات التي يريد الغرب أن يشيعها عن ذاته وامكانياته، في الوقت الذي يمنع فيه أن تولّد المواجهةُ أيَّ حسٍّ ثوري عميق بالمثاقفة. أي بتلك الوضعية التي يمكن أن يتخذها الفكر الذي يعيش المحنة عندما يتمكن من قلب سؤاله من صيغة التعجب الى صيغة الاستفهام.

والتعجب هنا لا يعني الدهشة التي تسبق الاستفهام، بل التي تمنعه تدمره، تلغي التحسس به، والحس بضرورته. إنه نوع من التمسك بالذات مقلوباً إلى صيغة التمسك بالآخر. إنه الغرور المعكوس الذي يتيح للناقص أن يتماهى في شخصية الكامل ويتشاكل مع مظاهرها كما لو كانت شخصية له. لكن هذا التماهي بالآخر يمنع عملياً أية مواجهة تاريخية مع الذات والآخر في آن معاً. تلك هي المشاكلة التي تقف على طرف نقيض حاسم مع التكوين، مع دعوة جذرية للكينونة.

هكذا يجب أنْ نفهم فشل العالمثالثية، هذه التجربة الهائلة التي طبعت النصف الثاني من تاريخية القرن العشرين. فلقد كاد العالم الثالث أن يخسر نهضته، حداثته الجديدة، في الوقت الذي خسر كذلك الغرب فيه آخر أصوات ضميره في تكبيته.

وفي الوقت الذي يشهد فيه الغرب أروع فصول التنوير في هذا العصر، عندما يبدأ من جديد على يد كبار مفكريه، في محاولة اعادة نظر شاملة بتجربته الحضارية منذ فجر تنويرها السابق قبل

ثلاثة أو أربعة قرون، فاننا نجد مثلاً فوكو يعتبر أن كل ما أعطته أجيال الفلاسفة منذ أيام الموسوعيين حتى كتاب هوسرل (تأملات ديكارتية) إنما يدخل في عداد المشروع الثقافي الغربي الذي له عنوان واحد، هو التنوير.

فلقد طرح هوسرل سؤال العلاقات بين مشروع الغرب في تحقيق شمولية كلية للعقل، وبين ما تقدمه العلوم من اكتشافات وتقنيات تطور حياة الانسان، وبين راديكالية الفلسفة. فإنَّ هذا الحوار الداخلي بين العلم والفلسفة منذ أن أرست تقاليده ثقافة الابستمولوجيا الحديثة، اعتباراً من كواريه وباشلار، وصولاً إلى كانغيليم لم يكشف فقط عن الأنظمة المفهومية التي تنتج المعرفة بين كل من مجالي العلم والفلسفة، بل كانت تطرح دائماً قيمة التقدم العلمي ذاته، من أجل أن تعيد تقييم النظام العقلاني السائد فيما اذا كان يتطابق حقاً مع دعوة التنوير الأصلية في التحرير الشامل والمطلق، أم أنه مع كل خطوة تقدم تقني تتولد أشكال أخرى من الهيمنات داخل الخطاب المعرفي ذاته.

كأن التنوير هنا هو دأب ثوري دائم، يراجع فيه العقل انتاجاته على ضوء اهدافه الأصلية من أجل أن يتخلص من استبداد أنظمة معرفية معينة تضيف بشكل موارب هم الاستغلال والسيطرة إلى جانب هم الوضوح والتقدم. ولقد قدمت مدرسة فرنكفورت، باعتراف فوكو نفسه، ولا تزال، أعمق المواقف النقدية التي تتصدى لكل خطاب عقلاني مزعوم يتضمن الغاء للتنوير تحت ستار التقدم التقني.

فالتنوير المعاصر إذن يكتشف اللعبة التي انخرط فيها المشروع الثقافي الغربي عندما راح يفصل بين الجانب القيمي من التقدم والجانب التقني. فإنَّ دعوة إلى شمولية النظام العقلاني لم تولد توزيعاً عادلاً للسعادة. بل وجد العقل نفسه أنه وسيلة استبداد واستغلال جديدين يولدان تناقضاً هائلاً بين شمولية العقل وأقلوية الفئة الاجتماعية والانسانية التي تستفيد منها. سواء كانت هذه الاقلوية طبقية داخل المجتمعات التقنوية، أم كانت استغلالاً عالمياً يقوده الغرب ضد العالم اللاصناعي.

لقد اشترط التنوير منذ قيام ثورته الأولى أنْ يُحَلِّق خطاب التقدم بجناحي العلم و(السعادة) معاً. أن تأتي السعادة تعبيراً عن تحرر شامل للانسان من ضغط الحاجة سواء جاء تقنينها من قبل الطبيعة أو المجتمع (نظام التوزيع فيه). لذلك كانت القطيعة مع النظام اللاهوتي وانعكاساته الهرمية على أنظمة الافكار والقيم والتنضيد السلطوي والطبقي، تشكل المدخل الوحيد الذي لا بد من تحقيقه من أجل بناء نظام اجتماعي سياسي آخر مطابق تماماً للمبادىء العقلانية. غير أن مفكري العصر عادوا الى المناداة بتنوير معاصر جديد بعد أن شعروا أن القطيعة الحاسمة مع النظام اللاهوتي القديم لم تحرر العقل من استبداد جديد نجم عن وقوع العقل نفسه تحت سيطرة لاعقلانية حديثة مقنعة، فرضها تناقض نظامي الانتاج التقني والانتاج المعرفي، كما كشف ذلك جيل كامل من فلاسفة الغرب صدمته أحلام ثورة التنوير، التي أصبحت في هذا العصر ثورة مغدورة.

الفصل الثالث

تنوير المنير

يحدّدُ الانبناءُ للمغيوب علاقة للفكر بما لا صورةَ له ولا مادة. يرفض أنْ يقدم له حتى إمكانية تصوّر ما لا يمكن تصوُره. وبالتالي يمنع الانبناءُ للمغيوب التعامل مع عالم الاشكال. فكل شكل هو تعيين أو تحديد. وما يمكن تحديده كمنظر خارجي يتعارض مع الانغياب. وانتفاء قابلية التحديد الخارجي يفترض انتفاء قابلية تشكّل المفهوم في الذهن. إذ حتى لو ذهبنا مع أبعد الشطحات المثالية وقلنا إن تشكل المفهوم فعالية لا علاقة لها بمؤثرات العالم الخارجي، إلا أن عملية الفهم ذاتها تتطلب تقطيعاً في سيولة المادة التي تجري عليها عمليةُ الفهم هذه. هذا التقطيع هو الذي ينظّمه المنطقُ؛ فيسميه توزيعاً بين أجناس وأنواع وأفراد وعلاقات منظمة فيما بين هذه الحدود.

فالمفهوم يتشكل بصرف النظر عن دلالته الحسية الأولى[1]. والتشكل هنا يعني إعطاء ذاته ثمة هيئة خارجية يمكن أن توضع موضع النظر. إن لها شكلاً صورةً. حتى أبعد المفاهيم تجريداً لا يمكن للذهن أن يتعرف عليها إلا من خلال ذلك الشكل الذي قد تتضاءل ملامحُه وتتجرّد حتى تصبح مجرَّدَ مؤشّر، رمز. فالرمز هنا لا يقع خارج المفهوم لا يجاوره، لا يأتي قبله. ولكنه هو يحاول أن يقع على تلك المسافة التي تجمع وتفصل في آن واحد بين حدي هذه العبارة: مؤشر / آلة. أي أن الرمز لا ينجح في كينونته كرمز، إلا عندما يفرض على المتعامل معه أن يقرأه ويتخلص منه في الوقت ذاته إلى ما يريد أن يؤشر نحوه.

لكن هذه المسافة التي تفصل الرمز عما يرمز إليه، أي عن مرموزه، ليست ذات أصل مكاني ولا زماني[2]. وإنما هي من طبيعة رمزية كذلك لأنها استمدت كينونتها من فعالية الذهن التنظيمية، أي من قدرته على تقطيع مادة المجهول وتحويله إلى معلوم. أي إلى خلية معينة في شبكة الإشارات والرموز. فالعلاقات الشبكية بين الرموز هي رموز كذلك. وعندما تستعملها اللغة في أنساق عبارات وخطابات فإنها تختار فيها بينها حسب استراتيجية الدلالة التي تقصدها. إن الانبناء للمغيوب الذي نختصره هنا بمرموزه وهو الانغياب، يعني انعدام التعامل أصلاً بالاشكال. فالغائب الذي لا يمكن أن يقدم ثمة معرفةً عن ذاته هو الرمز الوحيد الذي لا مرموزَ له، والمؤشّر الوحيد الذي لا يؤشر إلى شيء أو عن أي شيء. وهو بالتالي إن كانت له فعالية ما، فهي الفعالية التي تعدم موضوعَها ما أن تلوح منه ثمة بارقة، ليست بارقةٌ أصلاً.

في الواقع فإن فعالية تشكّل الأشكال إنما جاءت بمثابة الرد الحضاري على الانغياب. إذ إنه ما دام لا يمكن إعطاء أي شكل للانغياب، في الوقت الذي يتابع فيه ذهنُ الإنسان ابتكارَ الأشكال

في كل لحظة، ونسْج شبكاتٍ لا تنتهي من الرموز اللغوية والأنظمة المعرفية، والأنساق الموضوعية والحسية، والتجسيدات الاجتماعية والطبيعية، فإن ذلك كله يحاول أن يجسد حضوراً لكل ما يضاد الانغياب. لكن هذا الحضور عبر عوامل الأشكال كلها المعنوية والمادية، ليس فعالية للانغياب فيما هو مضادٌ له. لأن حضور الشكل أسلوبٌ معرفي يريد أن يكشف جانباً من المجهول الذي يختفي وراءه. في حين أنَّ الانغياب هو منطقة اخرى صماء بكماء تقع ما وراء فعالية المجهول والانبناء بالنسبة له.

ليس بين الانبناء للمغيوب أو الانغياب والانبناء للمجهول جدليةٌ ما، فهما ليسا مجرد متضادين أو قطبين في أية علاقة. لأنه لا علاقة أصلاً يمكن أن تمتد بينهما. ليست هي علاقة للشكل بما ليس بشكَل. لأن عبارة (ما ليس بشكل) ذات مرموز إيجابي يوحي بإمكانية تحديدٍ ما، حتى بالنسبة لما لا شكل له بعْدُ. أي أنها تدخل في جدلية زمانية الإنسان. إنها تنتصب وراء رمزها في أفق معرفي بالنسبة لناظره الذي هو الإنسان. فان صيغة ما له شكل أو ما ليس له شكل، إنما هي صيغة وجودية أو منطقية داخلة في تعامل الإنسان أو العقل مع منتمياته. فالشكل الذي يمكن للعقل أن يكتشفه في موضوع أو شيء يعني له اكتشاف الشيء نفسه، أو اكتشاف العقل لذاته في الشيء. العقل هنا يسبغ على الأشياء، وقبلها المفاهيم، كتابته أو لغته، وهو ذلك النسيج من الإشارات التي يعرف قراءتها. ولو لم يكن الأمرُ كذلك لامْتنع فعلُ المعرفة[3].

يقتطع العقل جزءاً من ذلك العالم الذي لا شكلَ له أساساً، ويؤطّره، يعطيه ثمة كياناً. ثم يشرع في التعامل معه، أي أنه لولا فعلُ الاقتطاع ذاك لظلَّ الشيءُ سابحاً في هيولى اللامحدود، ولَمَا أمكن أن يكون. إذ إن فعل التعيين أصلاً يعني إحداث الانفصال فيما هو اتصالُ اللاتعيين. فالطفل الذي يرى إلى العالم حوله إنما يأتيه كسيّالةِ أحاسيسَ متداخلةٍ. ولا يشرع الطفلُ في وعي المنظر العالمي إلا عندما تسمح له حواسُّه بفصل الأشياء عن بعضها. وما دام الطفل لا يدخل المسافات أمامه، لكنه يميّز بعْدَ ثدي أمه، جسدَها ويَدَها، ثم ما يتحرك في المكان امامه. فالمتحرك الخارجي يغزوه أولاً، وهو أول ما يبرز له. وحينما يستطيع الطفل أن يسوح في الفراغ حوله ويتلمس الأشياء بيديه وفمه وأسنانه تتمايز امام وعيه الأشياء، تأخذ أشكالاً، وتُخَلِّفُ أحاسيس معينةً تتكرّر كلما احْتَكَّ بها الطفلُ[4]. فيتكون هكذا مرموزٌ يُعرف برموزه، أي بتلك النواتىء التي تبرز منه وتخلّف عنه انطباعات حسيةً في الجملة العصبية لدى الطفل، مصحوبةً بأحاسيس سلبية أو إيجابية، رافضة أو قابلة، مقبلة أو مدبرة وتتدرّج بين كل قطبين متقابلين من هذه الأحاسيس، سلسلةً لا تتناهى من أحاسيس اللذة أو الألم ولونياتها المختلفة غير المحدودة. والذاكرة هنا تختزن أصداء هذه الأحاسيس بلونياتها. إنها تعيد صياغة أشياء العالم عبر استعادة الحالة النفسية ـ الحسية التي برز الموضوعُ من خلالها. وخلّف انعكاسه أو ذاته بواسطتَها في وعي الطفل. فحضور الشيء قبل أن يكون معرفةً، إنما يتم من خلال: حالة.

هذه الحالة ستكون بمثابة الأساس الكينوني الحامل للشيء أو لذكراه، أو لصورته حتى لمفهومه في أعلى درجات الوعي. ولا شك فإن قراءة كتاب أو التعرف إلى إنسان سيرتبط بالانطباع الأول الذي خلفه التعرف الأول إليه. فاللقاء الأول الذي يعني في أبسط درجاته مجرّدَ الانطباع سيظل

بمثابة الصدى الكامن في النفس الذي يُستثار ما أن يتجدد اللقاء. ويصبح هو المدخل العضوي أو النفسي للشيء لدى الذات المدرِكة.

فالمدرَك هو حالة. والذكرى استعادةُ الحالة قبل أن تكون إعادة استحضار مُرْتَسمٍ ذهني. والتعامل البشري شبكة حالات متبادلة يمكن ترجمتها مبدئياً إلى لغة المُدْرَكات. ولكن هذه اللغة تظل أفقر كثيراً من تربتها العضوية، من الحالات التي احتضنتها وأنشأتها كنقاط مضيئة فوق نسيجها الغني المظلل.

منطق الحالات: تقابلُها، تداخلُها فيما بينها، وبَثُّها السرّي، وانْبثاثُها في عضوية الجسد ككل، هو الذي يجعل من المرموز، قبل أن يصير له رمزٌ يُعْرَفُ به، حالةً، أي حياةً. فالتعامل مع الحي لا يتطلب أن يكون الحي عضوياً، بل إن فعل الادراك والاتصال به يحيله إلى حالة حياةٍ، إلى الحي الذي هو من جنس الجسد الحامل للمعرفة، الذي نفّذ عملية الإدراك كجسد أولاً، وليس مجرد ذهن.

معرفة الحي تؤلف نقطة وعْيٍ وَسَطَ موجةٍ تأخُذ من الفعل والانفعال. إنها تبرز المسافةَ بين الحيّ كحضور، كينونةٍ، وبينه كمؤشرٍ. إذ ما أن يتمّ للذهن أن يعزل الموضوع، أي حين يعطيه شكلاً، يغدو مؤشراً عن ذاته أولاً، وعما يخالف هذه الذات. ولهذا اعتبر هيغل أن أساس فعل المعرفة هو النفي. إذا ما أن يتم التعيين حتى يكون تمَّ في الآن ذاته فعل اللاتعيين. وكذلك يتضمن التعيين فعلاً نافياً. لأنك ما أن تثبت /ب/ حتى تنفي كَوْنَ كلِ ما عداها ليس هو /ب/.

تلك هي سيّالة اللاتعيين، التي تحدّث عنها هيراقليط، تتضمن في سياقها بالذات إمكانيةَ اللاتعيين، على الأقل في السياق الزماني. لأن ما يسيل في هذه اللحظة هو غيره في اللحظة السابقة أو اللاحقة. من هنا فالإنسان لا يستحم مرتين في ذات الدفعة من مياه النهر الواحد، على حد تعبير هيراقليط.

ولقد فهم برغسون سيالة هيراقليط على أنها هي ذلك الوجود الزماني العميق الذي يرسو في قعر النفس الإنسانية ليثبت وحدتها وتجانسَها في مواجهة المتغيرات والمختلفات التي تَرِدُ إلى الإنسان من عالم الأشياء الخارجية. كأنما لا يمكن لوحدة الشعور أو اللاشعور العميق أن تقوم إلا في القضاء على المسافات التي تفصل فيما بين الأشكال، سواء ارتبطت هذه الأشكال بموجودات مادية مجسدة، أو كانت إطاراتٍ ترميزية للمعاني والأحاسيس. فالديمومة البرغسونية دعوة للانغياب[5].

لكن إعادة قراءة متأنية وعصرية لفكر هيراقليط تكشف بسرعة أن سيالة الزمن واتصالها الذاتي الداخلي لا تمنع تحقق التمايز بين لحظاتها. وإذا كان برغسون قد تجاوز العلم إلى الفن بوصفه هو الوسيلة الوحيدة التي تعيد الاتصال بين الحدوس الحسية المنفصلة، فإن الفن يفقد قدرته على الحضور والتأثير إن تخلى عن ثقافة الشكل، مثل هذا التخلي يحيله إلى منطقة اللاصوت واللاضوء واللالون. وبالتالي يصير هو والانغياب مترادفين. إن نهر هيراقليط الذي لا يتيح للجسد أن يستحم في مائه الواحد مرتين يحفظ التمايز وسط اللاتمايز. إنه يجعل فعل المعرفة قادراً على تحويل الوجود من فكرة مجردة إلى نماذج قابلة للحوار والتعامل. وذلك عبر ما يميزها حقاً عن بعضها بعضاً، وينحت لكل منها ثمة هيئة، هي الشكلُ الذي تُعرف به، هي الرمز الذي يقرأه الفكرُ

بما يكون ملخّصاً فيه من وجود الشيء مستقلاً أساساً عن الذهن وعن فعل معرفته في آن واحد.

فالصلة بين الرمز والنموذج هي الصلة بين أصل الشيء في قاع الواقع وبين فكرته في الذهن. وهذه الصلة هي التي تُبقي العلاقةَ في جو حالةٍ، وليس في جو التجريد الرياضي. والفن أصلاً هو الذي يريد أن يستحوذ على الحالة دون أن يفقدها حياتها الخاصة، أي دون أن يمتصها في نموذجها. هذه العملية شبه المستحيلة من وجهة الإدراك البارد، هي المرموز الشعري الذي يود الفن أن يكتشفه في النموذج الإدراكي، يحطمه ويعيده إلى تفاصيله التي محاها فعلُ النمذجة.

يكتب دولوز محللاً (أليس في بلاد العجائب) بمنهجه السكيزوفريني: «ما يفصل الكلام عن الطعام يجعل الكلام ممكناً، ما يفصل العبارات عن الأشياء يجعل العبارات ممكنة. والممكن هو السطح، وما يظهر على السطح: الحدَثُ كلفظ. فاللفظ يجعل التعبير ممكناً. ولكن بذلك نجد أنفسنا أمام مهمة أخيرة: وهي إعادة كتابة القصة التي تحرر الأصوات، تجعلها مستقلة عن الأجسام»[6]. هذا الاختيار بين الكلام والطعام إنما يريد أن يميز بين اللغة والجسد. إذ لا يمكن أن تفهم تلك الثنائية، الكلام ـ الطعام، إلا بالاستناد إلى حركية فاصلة واصلة بين قدرة التعبير أي قذف الصوت إلى مسافة ما خارج الفم، وبين استيعاب القادم إلى الجسد، وهو صوت الآخرين. والطعام هنا يعني كل ما يصل إلى الجسد. كل ما هو حيوي خارج الجسد يمكنه أن يستوعبه الجسد، يصير جزءاً من جسدي. فالجسد هو تجسيم الذات، إعطاؤها الشكل الذي بموجبه يمكن للآخر أن يكتسب كذلك جسده تجاهه، أي أن يتكون له شكلٌ يعرف به.

غير أن جول دولوز عندما يتناول لعبة العلاقات الانقلابية بين الأشياء والحيوانات التي تعمر عالم أليس المجنون إنما يحاول إعادة تأسيس الروابط اللاواعية بين الرمز والمرموز. بين الملفوظ والجسدي. أي كيف يمكن قلْبُ الرابطة دون تغيير الحدود. أو على العكس كيف يمكن تغيير الحدود بدون قلب الرابطة. تماماً كما يحدث في هذيان الهلوسة. إذ تنعدم العلاقات الواقعية بالجسد وتحل مكانها العلاقاتُ بالصور الهلوسية، أي بتشويهاتها التي تقلبها إلى مجرد رموز أسطورية يتعامل معها اللاشعور كبدائل عن الوقائع.

في العلاقة الرياضية ليس ثمة اختلاف بين 5 + 7 أو 7 + 5. لكن إذا تساءلنا مع دولوز: «أيها الأخطر أو الأهم، الكلام عن الغذاء، أو أكل الكلام». فإننا نقع على أخطر موضوعات الفكر المعاصر، وهي تلك العلاقة اللغزية بين الفلسفة والتحليل النفسي. إذ يقدم لنا دولوز كما قال فوكو، خلال كتابه (منطق الحس) دراسة هي أبعد ما تكون عن فينومنولوجيا الإدراك (والإشارة هنا إلى عنوان كتاب (ميرلوبونتي/المعروف بهذا الاسم) فهنا يكون الجسدُ ـ العضويةُ مرتبطاً بالعالم عبْر شبكةٍ من الدلالات الأولية التي يمكن أن يؤديها إدراكُ الأشياء عينه. أما عند دولوز «فالهلوسة تشكل سطح الجسد اللاجسدي وغير القابل للاختراق».

والحقيقة فإن الكلام، وهنا الرمز، إنما هو الرابطة التي تجمع الجسدي باللاجسدي، فعْلَ الطعام بفعل الكلام أو اللغة. فالرمز جسر معلق بين كائن هو الجسد، وبين الفضاء أمامه. لذلك سمّى دولوز عمليةَ التعبير نوعاً من أنواع الفصام. إذ تأتي الهلوسة أو الهذيان في الحالات المرضية الواضحة لتبرز استحالةَ أن يَحُلَّ الكلامُ محلَّ الجسد أو بالعكس[7]. وكما أبرزت ميلاني كلاين في دراستها لحالة التخشب التي تصيب المريضة بهذا النوع من الفصام، فإن تخشّب الجسد

يعني التحصّنَ ضد اختراق موضوعية الأشياء له. إنه رفض التعبير بما يتلاءم والحدَث الخارجي، المايحدث الذي يناضل المريض هنا ضد الاعتراف به.

المايحدث أي الفعل Verbe، في صيغة المصدر، هو المحظور هنا. لذلك يتخشّب الجسد يتحصّن ضد لغة الأشياء، في حين يتابع كلامه الهذياني الخاص. هذا الكلام المجاني الذي يريد أن يخلق لغته الخاصة كتعبير عن رفض اللغة [بالحرف الكبير]، أي كلامهم ـ هم أو هذا الذي يحدث ـ عندهم. وهو ما يعافه الجسدُ المتخشب المتحصن بالهذيان الخاص ضد لغة الجميع، الآخرين الموجودين على مسافة من الجسد الرافض لأن يكون موضوعاً للابتلاع، للهضم من قبل الآخرين، للاستيعاب من قبل ذلك الذي يحدث ـ دائماً ـ هناك.

يتخشب جسد المريض الفصامي ليس لأنه يتحصّن فقط ضد هجومات الأشياء ـ اللغات الموجودة هناك في الخارج، ليس لأنه يعلن عجزاً عن فهم ما يقال له. بل لأنه يعجز عن قول ما يريد هو أن يقوله للآخرين. فالرموز هنا تحولت إلى أسطرات على ألسنة الآخرين، بين ألسنتهم وآذانهم، لأنها توحد بين القول والفعل، لأنها تتجاوز التسمية إلى تفعيل الأسماء، أي إغراقها في الفعل العام، في الاجراء الأسطوري الشامل.

المتخشب جسدياً، يتحرك لسانه بليونة عجيبة عكس جسده المشلول. فهنا الكلام لا يعود إشاراتٍ على سطح الجسد كما يريد له دولوز أن يكون. إذ إن صيغة: كون الجسد متخشباً واللسانِ متحركاً، تعني أن الفعل الهذياني تجاوز التسميات المعهودة. فلقد أصبح الجسدُ هو لسانَه وأُذُنَه في آن واحد. والعالم الذاتي هو الفضاء الداخلي الذي ترنُّ وتتصايح فيه لغةُ الهذيانات. ذلك أن [لا معقولية] العالم الخارجي تدفع بالفصامي كيما يتجاوز يأسَهُ الخاص لأن يفرض على ذاته [معقوليته] الخاصة. فيقع في الهذيان، أي تلك اللغة الخاصة الذاتية التي تأتي تعبيراً عن جسد متخشب ولسان يتكلم داخلياً، في حال من الدفاع تقطع كل صلة موضوعية بين الحلم والواقع باختراع أنساق علاقات جديدة بين الأفعال والأسماء، كما لو أن الهذيان يردّ المتعينات إلى اللامتعين، يحررها من أشكالها. يعيدها إلى مرموزها الأصلي للعقل الهذياني، وكأنها وحدَها تعني نهايةَ العالم من بدايته.

الأنسان الفصامي، إنسان هذا المشروع الثقافي الغربي المسيطر داخل وخارجَ قارته وتاريخه، ليس هو الضحية. وليس الوجدان التاعس الذي يحلو لمفكري التحليل النفسي أن يروا فيه مرآة الحضارة المعكوسة. ليس هو الإنسان السليم صحياً بالنسبة لحضارة مريضة كلها كما عند الفرويدية. إنه يطرح طريقة لإعادة ترميز العالم ما فوق أسطرته المعتادة. إنه يردُّ اللغةَ إلى الهذيان. أي إلى تلك الحالة العقلية التي تنسف نظام أنظمة المعرفة السائد والمسيطر. لهذا يُعتبر الهاذي خارجَ الواقع. لكن دلالته أنه اختار أو سقط في موقع ـ ضد ـ الواقع. إنه فشل [الثوري] الذي يرفض الاعتراف بفشله.

* * *

تلك هي حالة المثقف الغربي الذي يتعامل مع (ثقافته) داخل النظام الرأسمالي الذي ينسق عملياً كل المعتقدات، ولكنه يفرض في الوقت ذاته عودة التعلق بهذه المعتقدات التي لم يعد لها أساس معقولي. فالانفصام عند دولوز هو المرموز الأخير لحصيلة التنوير لأنها تورط مجتمعاً كاملاً

في أن يتعامل مع ثقافة مضادة لواقعه، وفي أن يتعامل مع واقع مضاد لثقافته. إنه ذلك الانفصام الذي يقع بين صيغة الاسم في اللغة وصيغة الفعل. فالاسم لا يُفهم إلا إذا ارتبط بالجسد الذي يسميه، بالشيء. بينما يطفو الفعل في صيغة المصدر فوق الأسماء والمسميات كلها ولذلك يصفه دولوز بأنه تواطؤ اللغة. وفي حين يتنمّط عالم التقنية تحت حواس المجتمع (أي يتخذ شكل الأنماط) تَعْدُمُ الأفعال (Les verbes) زمانيةَ اللغة، لأنها تقدم الأفعال كعلاقات إجرائية بين الأشياء. إنها التعبيرات عن تجسدِ شيء أو عدة أشياء ضمن نمط. فالتحول الذي يجريه المشروعُ الثقافي للمجتمع ما بين الشكل والنمط، أي عندما يصيِّر الشكل نمطاً، يختزل فعلَه في اسمه. وينحلُّ الفعلُ إلى الاسم. واللغة التي تعدم أفعالَها، تعدم أسماءها كذلك. بمعنى أنها تحولها إلى أجساد متراصفة متناضدة متجاورة، لا فرق بين اسمها وفعلها، ولا بين نطقها وصمتها.

ماذا يفيد تعبير: إفتح الباب. إن فعل [الفتح] صار مُستغْرقاً أصلاً في [الباب] منذ أن تم اختراع الباب وتصنيعه ليقوم بين غرفة وأخرى. بين بيت وشارع. لذلك لا يبقى للفصامي أمام هذا النمط مجالُ للثورة، بل للهذيان. كأن يقول الفصامي أكلت الباب، سوف آكل الباب، كُل الباب!

الفعل المستغْرَقُ في الاسم إذن صار جسداً، ليس زمناً يطفو حول الجسد. ليس حركتَه إلى أمام إلى خلف، إلى يمين إلى يسار. فلماذا لا يتخَشَّبُ الجسدُ إذن، ويقدم لنا نموذجَ مريضةِ ميلاني كلاين. فلقد تخشّب الجسدُ عندما تخشّبت اللغة. عندما تنمطت كلُّ كلماتها. وضاع الاختلاف بين الزمان والمكان فيها، عندما اضمحل الفارق بين الاسم والفعل فيها. وصارت اللغة كلها أسماء الأجساد المتخشّبة، الاشياء التي امتصت كلَّ الأفعال في نمطها الذي كان ذات مرة شكلاً لدلالة تتجاوزه، ثم تجمّد في جسد محدد لشيء من الأشياء. فالاسم هنا المفصول عن الفعل يتراجع من صيغة الشكل إلى حد أدنى من قدرة الترميز. يتراجع من حالة إلى لفظ. ويكون اللفظ هذا فقيراً من الدلالة إلى الحد الذي يصبح فيه أشبه بالتجريد. كأنه يجرد الشيء لشدة فقر التعين. فالقاموس هنا هو الذي يسمّي، وليس الإنسان.

بالعكس فإن إعادة اللفظ إلى لحمة الحالة التي تشكلها ذكراه إنما تنقلُه من مستوى التجريد القاموسي إلى حيوية الرمز وسريته. مهما كانت اللغة هي كلام التفاهم، هي رنين الأصوات المفهومة من قبل الجميع، إلا أنها تظل لها فرديتها، إذ ترنُّ ألفاظُها دائماً بأصداء ترميزات خاصة، تؤلّف بنيةَ اللغة الشخصية لكل فرد. لذلك كانت اللهجات والنبرات والتحريفات الصوتية المختلفة تنمو في حضن اللغة الأم، بحيث تتفرع منها لغات متكاثرة بحسب المجموعات الجغرافية، والفئات الاجتماعية، والاختصاصات والأدوار المهنية والنمطية والطبقات. حتى إنّ لهجة الفرد الواحد وطريقة كلامه إنما تضفي على الجسم اللغوي وجهه الخاص ونبرته النفسية. وقد يُعرف الناسُ من أصواتهم، وطريقة كلامهم ومما يشحنوا في ألفاظهم وعباراتهم من انفعالاتهم وترميزاتهم الخصوصية، وذلك قبل أن يُعرفوا بمضمون كلامهم.

فاللغة ليست وسيلة تفاهم فحسب. بل هي أسلوب الفرد للتواجد بين الجماعة، كما أنها هي طريقتُه الخصوصية في عرض ذاته على الجماعة.

لكن اللغة، أو الكلام الاجتماعي ـ وهو هنا المقصود ـ لا يوجد إلا عبر صيغ وأنماط من العبارات والتسميات والإشارات المصحوبة بلهجاتها وتصويتاتها الخاصة. فالكلام الاجتماعي هو سيالةُ رموزٍ مُؤسْطَرةٍ، لأنها لا تُقال في فراغ. ولكنها تأتي محمولةً دائماً على جسورٍ من أشكال الاتصالات التي تغيّر من بنية ما تحمله. فالدين والأخلاق والعادات والفنون والعلوم إنما هي في شبكياتها المعقدة، تؤلف أرضية حية خصبة لتغيير دائم في اللغة من كونها ألفاظاً قاموسية، إلى كونها مجموعة بنى مؤسطرة بأدوات اتصالها وتفاعلها وسريانها بين الألسنة والعقول والأيدي.

غير أن الدخول الفني إلى اللغة هو محاولة عكسية تهدف إلى إعادة زرقها بالحالات الخاصة، إعادة تزمينها بالإيقاع الذاتي. فإذا بالعبارة الفنية تضعنا ثانية على شفير ما لا يُسمّى. كما في رواية بيكيت «اللامسمى» التي تريد أن تدخل الحديث غير المتوقّع في السياق الحواري دون أن يأتي المنتظَرُ. يقول بيكيت: «أنتظر أن يبدأ العرض، العرض المجاني، الذي ربما كان إجبارياً. عرضاً إجبارياً، أنتظر أن يبدأ هذا، العرض المجاني، إنه طويل. إنه على وشك أن يبدأ، لم يبدأ بعد، ليس هو إلا شروعاً في البدء، يتنحنح، وحده في مقصورته. يكاد يظهر، يكاد يبدأ، أو أنه مدير المسرح، يعطي تعليماته، فالستار سيرفع. هذا هو العرض، انتظر العرض. أنتظر وحدي مضطرباً، أن يبدأ هذا، أن يبدأ شيء ما. أن يكون هناك سواي، أن أستطيع الخروج، فلا أخاف، وأفكر. لعلي كنت أعمى، أو لا شك أنني أصم، فلقد تمَّ العرض، انتهى كل شيء»[8].

فالإنسان هنا على مسافة من الحدث. إن الزمن يتوتر مكانياً بين المتفرج والمسرح. إذ هناك حَدَثٌ سيقع. والانتظارُ يرمي البصرَ إلى هناك حيث كل شيء يمكن أن يقع. ثمة حَدَثٌ وراء الستار. وما أن يُرْفع الستارُ حتى يقع كل شيء. المُنتظَر وغير المنتظَر. فالمتوقَّع موجود سلفاً. لكنه غير معروف. وسوف تكون له مفاجَآته مع ذلك. ثمة حدثٌ إذن سيقع. ننتظر وقوعه. وقد يأتي. ولكنه لا يأتي. أو أنه حَدَثَ فعلاً، لكن المتفرج كان أعمى وأصم حتى لم يحس بشيء. وهكذا حدث العرض أو لم يحدث. وانتهى كل شيء.

ذلك الموقف العادي بل المجاني الذي يحدد ثمة علاقة بين المتفرج والمسرح، حوّله الكاتب إلى أسطورة ما ان أعاد صياغته فردياً من وجهة العلاقة بين العقل الواحد والعالم المتعدد. فهذا العقل يفكك المعطيات الخارجية، وينسجها حسبما تفرضه حالة وعيه للموقف. إنه يجعل الأحداث الخارجية تنزلق على جلده دون أن تخترقه. فالعمق، العقل، الواحد، تنكره أسطرةُ التقنية للعالم الحديث. وكان بيكيت من أوائل الناعين لحضارة العمق في سبيل أسطرة الأحداث والأشياء الخارجية.

أليس هو من كتب في (اللامسمى): «لعلي كنت حقاً هذا الإنسان، هذا الشيء الذي يقسم العالم قسمين، الخارج من ناحية، والداخل من ناحية أخرى، كما لو كنت حاداً كشفرة. فلا أكون في هذه الجهة أو تلك، بل في الوسط، أنا الحاجز. لي وجهان وليس لي ثِخَنٌ. لعل ذلك ما أحس به، أحس أنني من يهتز، أنا الطبل. من جهةٍ الجمجمةُ، ومن أخرى العالمُ»[9].

تنهار جدلية السطح والعمق، اللفظ والمعنى. ويصير الكائن ذا بعد واحد. إنه مقذوف كله لجهة الصوت. ولم يتبَقَّ له وراء جلدة الطبل سوى الرنين. ومع ذلك فهذا الرنين قادر على صياغة العالم مجدداً كلهجة خاصة، أتكلمها بيني وبين نفسي صامتاً، أو هامساً، وعندما يعلو

صوتي بها أصير هاذياً. وعندئذ تبرز مريضة ميلاني كلاين ثانية. فإذا بالجسد يتخشب. يتحصن ثانية ضد اختراق العالم. ويعلو صخب الهذيان ليغلب أساطيرَ سكان العالم جميعاً. كل هذه اللغة المتدفقة من جميع أفواه البشر والآلات وعواصف الحديد والنار.

هنا يدخل جَسَدُ الفنان كأسطورة بين أجساد الآخرين وأشيائهم. إنه يدور بينها ويتحرك كل الدورات والحركات الخاطئة وسط خارطة الإجراءات. إنه عاصفة الفوضى الآتية من جلده لتخترق جلود الطبول الأخرى، التي تؤلف مجتمع اللامسمى: بطل بيكيت. فهو لا مسمى لأنه ما لا يمكن تسميته. ليس لأنه يتجاوز اللغة. بل لأنه هو هذا المخلوق الجديد الذي يولد حينما تشرع اللغة في الموت. فما قيمة الألفاظ جميعها عندما تصبح مجرد اهتزازات في جلدة الطبل. والعقل مجرد شفرة حادة قاطعة تفصل بين خارج وداخل، بين وجه الطبل وصندوقه، الذي لا يحوي إلا على الرنين الأجوف، أو على الجوف المرنان. لذلك في ظل المجتمع الاستهلاكي تتشيأ اللغة. تتسابق الحجوم المجسدة في الفضاء الاجتماعي مع الأسماء والأفعال والعلاقات غير المسماة ما بينها من أجل أن تدخل عالم الأسطرة. فالشعري كالفكري كالمفهوم الفلسفي، يتلاشى لصالح الاسم المفصّل على قَدّ الجسم. يشكو بيكيت من خوف الظهور، يودّ لو أنه لا يقول شيئاً، لا يظهر[10]. لأن الأسطرة تقف بالمرصاد هناك على حد لسانه وأطراف شفتيه. فاللفظ لا يكشف فقط، ولكنه يُحَرِّك إلى لعبة الماقيل والمايقال. وعند ذلك يفقد بطلُ بيكيت حتى جلده الخاص.

غير أن مشروع جول دولوز يقوم على هذا التوحيد اللغزي بين الكلام والجسد[11]. فيجعل الكلام محملاً، باللاشعور والشعور معاً. ويصير كالجسد راغباً متشهياً، رافضاً أو متشنجاً. كابتاً أو مكبوتاً، ومتحولاً. تلك التحولات الكبرى المصيرية التي شغلت فرويد ومن بعده لاكان[12]. وجاء دولوز ليربط الكلام بالانتاج لأنه يلزم قائله بما يشبه الموقف السارتري (Situation) إنه فعل حرية، بل فعل جنسي كما يقول لاكان، ضمن ظرف تواطئي خارجي يسبق الجسد والقول معاً. وهنا تظهر إنتاجية الفعل (verbe) إذ ترمز إلى ما يمكن أن يحدثه الجسدُ من تغيير ضمن الوضع التواطئي الخارجي الذي يجد نفسه فيه دون اختيار. فالكائن ـ هناك الهيدغري يحول الوضع التواطئي إلى موقف إنساني[13]. فإذا كان بيكيت يصف عالم السطح، كيفية أسطرة الجسد من داخله تلبيةً لنمطيّة الظروف المفروضة خارجياً. فإن انتظار (اللامسمّى) لما يحدث أو ما لا يحدث يخترق حلقة الإعادة عند دولوز. لأن تورط الجسد بمهمة الوجود في العالم يدخل زمانية التوقّع وعدم التوقع. يجعله دائماً واقفاً على شفير المفاجأة. لذلك ينطلق هنا مشروع إعادة تحطيم الأسطرة إلى اكتشاف الشعري. إذ إن الأسطرة في أساسها هي أخلاق الإعادة، التكرار. إنها تحول الأحداث إلى أمثلة، وتجمدها في النمذجة، وتجعل المايحدث مستوعَباً مقدّماً في الماحَدَث من قبل.

* * *

يبدو الشعري حقاً عندما يكون قادراً على تحطيم مرموزه، أي تاريخ عبارته الذي تأسطر. فإن رحلة البدوي المتوحد في الفيافي في قصيد ذي الرمة تنسف في آن معاً تاريخ الرحلة في الشعر العربي، وتاريخها في تقاليد القبيلة. لأن هذا الشاعر اخترق فيزياء اللغة إلى ما وراءها. حطم الارتحال كأسطورة، كمثال يُحتذى في القصيد، ودشّن ارتحاله الخاص الذي بدأه ولا يزال فيه،

تكتشفه كل قراءة حديثة له. فالشعري يستخدم الأسطورة، ولكن إن لم يستطع تحطيم تكرارها، فإنها تمتصّه بدورها وتلغيه. كما تلغي اللغةُ كلامَ الشخص.

لذلك يجد الشعري ملجأه في المكتوب وليس في المقول. لأن المكتوب يثبت كلام قائله. يجعله متموضعاً تحت النظر كشيء، لكنه في الوقت ذاته يكون قابلاً لمبارحة شيئيّته، للانسياح حول حدوده وحجمه. فإن علاقة القراءة والكتابة تعيد طرح جدلية السطح والعمق التي يتجاوزها فعل الكلام اليومي. إنها تفتح ساحة الترميز إلى أقصى حدودها. تحرر الرمز من الأسطورة، وتجعله قادراً عند كل فعل كتابة أو قراءة على ابتكار الأسطورة القابلة للانفصال عن نموذجها، أي غير القابلة للتكرار. وعند ذلك فالنص المبدع يظل حياً في تضاعيفه السرية، لأنه يطرح نفسه كمثال لا يحتذى، إذ يوحّد بين كل من طبيعةِ الأسطورة وطبيعة الشعري معاً. فيكون مثالاً، ولكن لا يُحتذى لأنه خصوصي المنشأ والتأثير، لأنه شعري.

الشعري يتصدى لنظام أنظمة المعرفة فيفاجئه بالمجهول الذي يطفح حوله، والذي عجز عن تأطيره وتنميطه في شبكاته المعرفية. إنه يفضح نسبيّته ومحدوديته. وبالتالي يدمّر أسْطَرَته في وعي أو لاوعي أتباعه. الشعري ما أن ينبثق حتى يقشع عن نظام الأنظمة المعرفية ادعائيته في العقلانية المطلقة، ويظهره كنظام للمغيوب. فما أن يصبح أي نظام دلالي نظاماً للأنظمة المعرفية، حتى يتأسطر، ويلغي مضمونه المعرفي. وينقلب إلى نوع من التديّن. فالشعري نقيض الطقسيّ. إنه لحظة مواجهة اللامسمى. إنه الموسيقى المنفلتةُ من النص، من لوحة الفنان، من التمثال، من منظر الطبيعة. من اختراع العالم قبل أن تصنعه التقنية. تردُّ الموسيقى الألفاظ إلى الصوت الخالص. تعيد الكلام من رنينه داخل النفس، إلى النفس المرنانة في اللحن خارجياً. فالشعري إذن موسقةُ الكلام، تحريرُه من رنينه النحاسي الأجوف، مزْجُه بالعمق، وإعادتهُ إلى سطح الجسد مشحوناً بكل ما يتجاوز عالم الأفواه والآذان.

عزيف الليل في ارتحالات الصحراء عند ذي الرمة هو صوت التوحد. وقد كان يسمعه الجاهلي الضارب في فيافي الرمال والظلام والسكون المطلق. وعزاه العرب إلى الجن التي وحدها تسكُن السكون. لكن شاعر الارتحال والتوحد كان يسمع من خلال عزيف الليل موسيقاه الخاصة المنبعثة من جسدِه المتوحّد، وقد انعكستْ على جسد الليل الذي تخترقُه فرَسُه. تعطيه تلك الموسيقى مادة الشعري في قصيدة. فإذا بالارتحال يشقّ أسطورة التقليد ليبلغ ميتافيزيقا الاغتراب. لكن شاعرنا لم يتخشّب جسدُه كمريضة ميلاني كلاين. كان يحصّن جسده بقذفه أكثر فأكثر في حركة الارتحال، في سبر غوره الخاص من خلال سبر غور العالم الصحراوي المخيف الممتد أمام حواسه إلى ما لانهاية. فالاغتراب هو طلب الشعري على العكس مما تناوله فيه سارتر والسارتريون. إنه تحطيم الأسطرة في العالم المتيبس من أجل التواجه ثانية مع اللاعقلانية الكامنة وراء التنميط.

بين ذي الرمة وبيكيت ما بين مسرحة الصحراء ومسرحة المدينة التقنوية. ذلك الشاعر البدوي كان يتوقع الحدث، يبحث عنه، يقف على عتبةِ كل ما هو على وشك الظهور. بينما شاعر الاغتراب المعاصر بيكيت، يجد أن كل الحدث الذي تضمنه المشروع الثقافي الغربي، على ضخامته وتنوعه وأساسية فعله في التاريخ والعالم، كل ذلك الحدث كأنه لم يحدث، لم يقع ذات مرة. بيكيت استنفد الشعري من ثقافة عالمه. وشعر أنه يجيء بعد كل ما حدث. فلا يلقى أمامه

سوى الحدث الشعزي الذي تحول إلى أسطورة التقدم بمعزل عن أخلاقية التنوير.

ذو الرمة كان دعوة للإنسان العربي كيما يتابع انسياحه في المكان الصحراوي. كان لديه شعريٌ ما. لديه نيةُ مَسْرحةِ العالم على طريقته. كان يأتي في لحظة البدء. كان المسرح على أهبة أن يقدّم العَرْض. لم يكن حاله كحال بطل بيكيت (اللامسمى) لم يكن قد شاهد المسرحية ولم يشاهدها. فاللامسمى عند بيكيت هو بطل المسرحية نفسه. في حين أن بطل ذي الرمة هو الصحراء. إنها اللامسمى. وأما المرتحل في فيافيها فهو الذي كان عليه فعل التسمية. فالآتي لا يزال ممكناً في مشروع ذي الرمة. بينما هذا الآتي قد انقضى عصر شعريته عند بيكيت، ولم يتبقَّ منه إلا أسطورتُه، إلا انتظار [غودو]، في عالم قد تمت صناعته كله. وأما عالم المرتحل الصحراوي في عصر الخروج العربي من الصحراء، فهو ما لم يُصنع فيه شيءٌ بعد. لقد كان هو الآتي الذي لم يأتِ من قبْلُ أبداً. اللامسمى إذن كان هو الشفرة القاطعة بين الشعري الذي يريد أنسنة الصحراء بما يضفي عليها من مشروع كلامه الجديد، وبين ذلك الشعري المؤسطر الذي يجتاح الإنسان المتكلم من الصحراء، يريد تصحيره.

إنقلاب الأدوار إذن. فالعالم الذي تمت تسميتُه، أُنجزت صناعتُه وأصاب جسدَه التخشُّبُ، لأنه يخشى من إعادة اختراقه. يجتر هواجسَه الخاصة. يلوك أسماءه. يتعاطى أفعالَه إجراءاتٍ. يتصدى للمتكلم خارج لغته. يطرده إلى دائرة كلامه الخاص، فيحبسه متهماً إياه بالهذيان. فالمعزل الصحي هو في النهاية حكم على المعزول ألا يبرح كلامُه سطْحَ جسده. أن يموت كلامُه على حدود جسده. فمن المتخشِّبُ حقاً. من الهاذي، من الفصامي. إنها أسطورة الخارج ضد فراغ الداخل.

إن مدرسة التحليل النفسي مدينة بتأسيسها التاريخي لنيتشه. وفيلسوف الصحة والمرض، فوكو، نقل الفكر النيتشوي إلى التطبيق كيما يبرهن على أن الفصام وقع في المشروع الثقافي الغربي نفسه، قبل أن يقع في الإنسان المصنف رسمياً بالمرض[14]. فالمعزول، مريضاً أو سجيناً أو مثقفاً مجنوناً، يكرر نموذج اللامسمى عند بيكيت تجاه عالم كله أسماء. فالتقنية أسطورة تقضي على الشعري فيها: العلم. كما التدين اسطورة تقضي على الشعري فيها: الدين والله. وإذ ما انقسم عالم اليوم إلى نصفَيْ الكرة: الشمالي لأسطورة التقنية، والجنوبي لأسطورة التدين، فإن التنوير يبدو وحده المطارَدَ والمعزولَ.

إنه (أي التنوير) مريضة ميلاني كلاين، حصَّن جسدَه بالتخشّب، وقَبَعَ وراء حدود جمجمته محاولاً أن ينتصر على رنّين النحاس والحديد الذي يَسِردُهُ من الخارج، مُعلياً من صوته الداخلي بكلامه الخاص. الذي صنّفته الحضارة المعدنية كونَه الكلامَ غير المفهوم، هواجسَ وهذياناتٍ مرضيةً.

والحقيقة فإن الفصام الذي يميز المشروع الثقافي الغربي بين شعريته وأسطوريته، بين نزعته الأخلاقية المتمثلة في توجهه الإنساني الأول، وبين سيطرة التقنية المعاصرة، جعل التنوير نفسه يتأرجح بين مثاله الشعري وبين تجسده الأسطوري في العالم التقنوي.

غير أن التقنية ذاتها مضطرة أن تقدم إنتاجها عبر إيقاع شعري ما يتمثل في ترميزات التجديد والرفاهية والمصلحة الفردية والمتعة الجنسية التي تشكل مرسلات مباشرة أو غير مباشرة، تحملها البضاعة إلى المستهلكين خالقة عندهم ذلك الشبق السري للاحتياز على الأشياء المصنوعة،

والاندماج في دورة السوق الانتاجية. فالشيء لم يعد قاعدة انطلاق لمعرفة نظرية. إنه الشكل الذي يثير في الإنسان الفصامي حاسة الاحتياز عليه. والشيء، المصنوع، يقدمه للذات اسمُه. فإن مجرد إطلاق اسم على بضاعة اختارته الدعاية، يعطيه ثمة كينونة. إذ إن هذه التسمية إنما تَرِدُه من الدورة الدعاوية الإعلامية الشاملة. فما أن يتم الإعلان مثلاً عن طراز جديد من السيارات، حتى تستنفر ذاكرة التشويق كل ما لديها من رموز المتعة المرتبطة بهذه الآلة السيدة، السيارة. تضفيها على الطراز الجديد الذي هو قديم في حقيقته. ولكن الاسم المطلق عليه يكسبه هالة أخاذة. فينصب التعامل عليه بدلاً من حامله.

لذلك يبدو التنوير باحثاً عن اللامسمى مرة أخرى خارج التصنيفات المعروضة. فيبدو كما لو أنه هو الشعري المعزول خارج اللغة الترميزية الشائعة. قد يلتقطه عمل أدبي أو فني أو فلسفي أحياناً، ولكنه يُهَوِّمُ في فضاء خارج المكان الاجتماعي المعهود.

يبدو الشعري أحياناً في لحظة اختراع العالم أو ابداع الفنان. ولكن تصنيع العالم وتسويق انتاج الفنان يولجان الشعري في أسطرة الإعلام الشائع، يمتصان حَدَثِيَّتَه الخاصة، يجردانه من شخصيته، من استثنائه. حتى عندما ينجح الإعلام في ترويج المبدَع، فإنه يتحول إلى موضة أسيرة اللغونة الجماعية العامة. فلقد تعرف الأدب العربي الحديث على ذي الرمة من خلال تصنيف سماه شاعر الجلافة البدوية. لكن قراءة متمردة على هذا التصنيف تكشف لدى هذا البدوي [الجلف] شاعرية ميتافيزيقية نادرة، قادرة على بث إحدى أعمق تجارب الحوار بين الوعي والكينونة. لقد أعاد انتاج لغة الجاهلية على مستوى حضارة الوعي في مواجهة عبء المجهول. كان باحثاً عن الشعري عبر مسرحة الارتحال اللانهائي نحو أعماق الصحاري. كانت لديه دعوة معرفية مطلقة لاستيعاب رموز العالم من خلال المنظر الصحراوي ومعطياته المباشرة والخفية. فقد مسرح هذه المعطيات: من رمال وكثبان وسرابات، وعزيف ولهيب وحيوان وإنسان. جعلها تستنفر في تفاصيلها رموز العالم المعروف منها والمجهول. تتلاحم وتتصارع عبر تمسرحات الألفاظ والأنساق اللغوية التي أعادت اللحمة إلى القول والقائل، بحيث صار للمجهول جسد يناظر جسد الشاعر، يدخل معه في عراك الشبق الوجودي وأسراره البدئية. صارت اللغةُ قصيدَ ذي الرمة.

هكذا تتكسر أسطرة القاموس والإجراء والتقليد عن القصيد الجاهلي، فيعاود صلة رحمية بالشعري الهاجع في كل نفس، يستثيره ليقضي على تخشب الجسد. ينفلت من سجون الحوار السابق على تكوينه، ليفرض عليه حواره الجديد غير المفهوم بعد. ذلك ما يدخل فعلاً تحت التميز الذي أتى به شومسكي بين ما دعاه مشكلات اللغة، وأسرار اللغة. فالشعري هنا هو أحد أسرار اللغة، إن لم يكن سرها الأساسي. وقد يكون قريباً مما اصطلح على تسميته شومسكي كذلك «بالمظهر الخلاق» للغة[15].

تحت خانة مشكلات اللغة يمكن أن تندرج كل الأبحاث اللسانية التي تتناول نحوها وصرفها وبناها الدلالية والصوتية الخ... إلا أنه يتبقى ذلك الجانب الذي يتصدى للسؤال عن أصل بنيتها المعرفية وتشكلها، وقدرتها الخارقة على تجاوز أنساقها إلى ما يتخطى الرموز المباشرة نحو الدلالات غير المألوفة، لأنها غير المتداولة أو المؤسطرة بعد.

فالإبداع الثقافي ليس جانباً متمرداً من اللغة الإجرائية أو المتداولة. بل هو الجانب المقموع

دائماً تحت ثقل اللغة الإجرائية هذه. ويكون للشعري أحياناً في الإنتاج الفني دور التذكير بقمع المشروع الثقافي كله. إذ إن الشعري ليس مصنفاً في خانة الفن وحده. بل هو ذلك الفائض والهارب دائماً من كل مرموزٍ خشّبته الأسطورة، هو كل ما يفيض عن عملية التخشيب هذه. فيأتي على شكل الهذيان والهلوسة. لأنه يبوح بكلام يقلب علاقات الأسماء بالأشياء، وعلاقات الأشياء فيما بينها.

عندما يصبح الجسد كتيماً وكتوماً، غير قابلٍ للاختراق للنفاذ من خارج إلى الداخل وبالعكس. أي عندما يصبح حقاً مجردَ حاجزٍ، وليس جلدةَ طبلٍ تترجم أصوات الخارج إلى اهتزازات الصندوق الداخلي، والاهتزازات إلى كلام الكلمات والنبرات الصوتية، فإن الفصام يصبح أكثر من حالة مرضية تلحق فرداً أو مجموعة أفراد يمكن عزلهم في المصحات، بل يصير وباء مستشرياً، يتطلب أن يعزل المجتمعُ مجتمعَه كله. تلك هي الحالة المستحيلة التي بلغها المشروع الثقافي الغربي في معاناة الانفصام بين أسطورة التقدم وشعرية التنوير.

منذ أن أعلن فاوست (غوته) قطيعته مع الأوغسطينية وأسطرتها التدينية، عبر تحالفه مع شيطان السحر الجديد (التقنية) وتبعه زرادشت (نيتشه) مبشراً بديانة الإنسان الأعلى، وصولاً إلى لامسمى (بيكيت) الذي نعى هذا التحالف دون أن يطرح أي بديل، فإن الشعري اتحد مع المرضي. وكادت أسطرة التقنية تلغي الشعور بضرورة القطيعة. إذ أضحى السؤال حول القطب الذي يجب أن تقطع معه فلسفة القطيعة غائباً مرة أخرى: القطيعة مع من، والتحالف مع من؟

ثورة اللسانية المعاصرة وحدها تشكل المدخل. تقرع الأبواب الموصدة، الموصلة ثانية إلى الشعري، هذا الكائن الخبيء وراء اللغة المؤسطرة. يطرح بورديو عنوانه الأخاذ: ماذا يريد الكلام أن يقول، بعد ربع قرن من ميلاد مسرح بيكيت، وصولة (لامسمّاه) في عروض النصف الثاني من القرن العشرين جميعها. فالعرض قائم. يحدث أو لا يحدث. لكن المايحدث مستمر في عرضه. والتمسرح لم يعد محتاجاً إلى مؤلف ومخرج منذ أن سقطت خشبة المسرح. وانهار الانفصال بين الممثل والمتفرج. صعد الممثلون جميعاً إلى المسرح. نزل الممثلون جميعاً إلى الصالة. من يَصِلُ مع من. من يقطعُ مع من.

أما الشعري، وحده خرج وحيداً من المسرح والصالة معاً.

انتهى، لم ينته العرض. تابع المخاطب بحثه عن الضمير.

هوامش ومراجع القسم الأول

هوامش ومراجع الفصل الأول

(1) لقد عم منذ الفرويدية تصوير الدافع النفسي كما لو كان اضطراباً وقلقاً في العضوية يتطلب الاشباع الذي يشيع في النفس الهدوء الى درجة المتعة واللذة. فان تحقيق الرغبة واشباع الدافع يعني إعادة التطابق بين العضوية وحاجاتها. وهي تلك الحالة من المتعة السلبية التي تمثلها حالة الاكتفاء الذاتي، ونموذجها الأعلى وضعية الجنين في الرحم إذ ينعم هناك بحال من الاكتفاء والتطابق الذاتي مع الوسط. وقد أفاد فرويد من هذا الفهم في تفسير الميل إلى الموت الذي يبطن الدوافع، كانما هي سعي في حقيقتها لهذا الاكتفاء الذاتي الذي لا يمكن بلوغه تماماً إلا في حال تحقق دافع الموت نفسه (Thanatos).

(2) Bernard d'Espagnat: *A la recherche du réel* (le regard d'un physicien), Ed. Gouthier - Villars, p. 65-84.

(3) و (4) بالرغم من كون الزمان والمكان مقولتين قبليتين إلا أن النقلة النوعية التي شكلت إحدى دعامات الثورة الكانطية، هي أن هاتين المقولتين لا دلالة لهما إلا من حيث إنهما تجعلان الحدوس الحسية ممكنة، أي تقيمان أساس العالم بما يمكن أن ينشىء العقل عن هذا العالم من معرفة. ومن هنا شاع عن مقولتي كانط (الزمان والمكان) أنهما قالبان فارغان لا قيمة لهما معرفية الا بما يكتسبان من الحدوس الحسية، بينما في الحقيقة سوف تكتشف المثالية، واعتباراً من هيغل خاصة، أن هذه الخاصية القبلية بالذات لمقولتي الزمان والمكان هي التي تسمح بإعادة انتاج العالم على مستوى الوعي وحده.

(5) يقول هيدغر في معرض شرحه لرسالة كتبها لصديقه، إنه لا يمكن تفسير الاحكام التركيبية (أي المشكّلة للمعرفة) إلا إذا كان ثمة «فهم شامل لكينونة الكائن. فهذا الفهم لكينونة الكائن، هذه المعرفة التركيبية القبلية هي التي تحدد كل تجربة عن الكائن».

M. Heidgger: *Intérprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure« de Kant.* Ed. Gallimard. p. 68.

(6) يعتبر هيدغر بعد هيغل مؤسس التأويل الفلسفي بمعناه الشمولي، إذ إنه لم يكتف خلال دراساته حول الفلاسفة اليونان، والحديثين ومنهم خاصة كانط ونيتشه، ومن الشعراء هولدرلن في المقدمة، بل أعاد تفسير هؤلاء الفلاسفة والشعراء على مستوى التأويل الشامل للكينونة بحسب منظوره الخاص. والكتاب الذي رجعنا اليه في هذه الفقرات يمثل المستوى الأول من التفسير الذي ينهج نهْج الشرح المدرسي الأصولي للنصوص. ومع ذلك كان هيدغر يصعد من الشرح النصي إلى التأويل الفلسفي حسب مذهبه. وقد جاء هذا الكتاب مناظراً لكتابه الآخر «كانط ومشكلة الميتافيزيقيا» الصادر بعده بسنتين بمثابة المادة الأولية التي تصعد من الشرح النصي إلى التأويل الفلسفي المذهبي المتمثل في كتابه الثاني.

Heidegger: *Kant el le probléme métaphysique,* Ed. Gallimard.

(7) و (8) و(9) يبدو علم الدلالة هو الناتج التركيبي الأعلى للمنهج التأويلي مطبقاً خاصة على اللغة، كما هو عند غادامير في المانيا وجول دولوز في فرنسا في المجال الفلسفي والنفسي، وفوكو في المجال المعرفي والاجتماعي خاصة.

ولا ننسَ أن بول ريكور قد اعتبر المنهجيات المعاصرة الكبرى من الماركسية إلى الفرويدوية والبنيوية ليست سوى تأويلات شمولية، تكتسب أهميتها بقدر ما تقدم من تفسيرات عقلانية مقبولة لجوانب من الفضاء المعرفي الانساني.

أنظر خاصة مقدمته في كتابه:

Paul Ricoeur: *de L'interprétation*. Ed. Seuil.

(10) يقول جاك رانسيير في كتابه /درس ألتوسير/ شارحاً ومدافعاً عن صديقه وكتابه الهام /قراءة ماركس/ إن هذا الدرس يتلخص في تبيان كيف أن الماركسية جاءت تصفية للتراث الكانطي من حيث إن دلالة الماركسية هي تدمير الذاتية التي كانت محور النهج الكانطي المتابع عبر المثالية الألمانية وصولاً إلى نيتشه والى هيدغر أخيراً. لكن فات رانسيير التنبه إلى أن أهمية استاذه ألتوسير انما اعتمدت على رد الماركسية الى هيكلتها المعرفة، واستخلاص أجهزة مفاهيمها واعادة استخدامها بصورة مغايرة. وهو ذلك النهج الذي أسسه كانط أصلاً.

Jacques Ranciere: *La Leçon d'Althusser,* Ed. Idées, Gallimard. L. Althusser: *Lire le capital.*

(11) حاول ليفي ستراوس في بنيويته أن يتجاوز النزعتين العقلية والتجريبية وأن يرى في البنية إعادة توزيع وخلط للأدوار المعرفية التي كانت تقسم الفلسفة بين محوريها التقليديين الذاتي والموضوعي.

Levi-strauss: *Anthropologie Structurale,* P. 235.

(12) بيّن ألتوسير في كتابه (قراءة الرأسمال) في المجلد الثاني، صفحة (44)، أن أصالة ماركس المتميزة بكونها مضادة للهيغلية، تكمن في تعريفه للنظام الاجتماعي باعتباره يضم معاً العوامل والعلاقات الاجتماعية كبنية شاملة، دون أن تخضع لتفسير جدلي واهم يجعلها ينتج بعضها البعض الآخر.

(13) Karl Popper: *L'univers irresolu - Plaidoyer pour l'indeterminisme,* Ed. Hermann.

(14) Morice Godelier: *L'idéel et matélriel,* Ed. Fayard. p. 31.

(15) و (16).Ibid, p. 232-267

(17) Marx: *Le Capital,* II, 1. p. 32.

(18) و (19).Levi - strauss, *Le cru et le cui,* p.(19)

لا يستطيع ليفي ستراوس أن يفصل مرتبة للذات مستقلة عن ظروف الموضوع تتوزع منها أنظمة معرفية يمكن أن تتلقاها في وقت واحد مجموعة من الذوات.

(20) Althusser: *Lire le Capital.* T. II. 157.

(21) G. Canguilhem: Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Ed. Vrin. p. 365.

(22) Ibid. p. 344.

هوامش ومراجع الفصل الثاني

(1) ذلك كان الأساس الأيديولوجي الذي قامت عليه معظم المنهجيات الجديدة للعلوم الإنسانية الناشئة خاصة بعد الحرب العالمية الثانية في أوروبا. وقد سبقتها إلى مثل هذه المرجعية الثابتة مدرسة فرنكفورت منذ ثلاثينيات هذا القرن. ولكن تطور المباحث التطبيقية للعلوم الإنسانية الأوروبية باعدت تدريجياً بينها وبين تلك الإيديولوجيا الضمنية ذات الجذر الماركسي.

(2) و (3) يجب التأكيد على أنه إذا كانت مدرسة فرنكفورت قد اكتسبت هويتها الفكرية بسبب صلات مختلفة لمفكريها بالجدلية الماركسية، إلا أنه يجب ألا ننسى فوارق أساسية أحدثتها التنميات المتوالية التي جاء بها الجيل الثاني من هذه المدرسة، والتي برز منها خاصة هابرماز. ذلك أن هذا الفيلسوف يبدو في أحدث دراساته أنه لا يعطي الماركسية حقها، ولكنه يرى فيها دعوة دائمة لدراسة المتغيرات بين العامل المادي الذي يمثله المركب

الفني، الذي اسمه التقنية، والخطاب السياسي والثقافي العام الذي يرافقها.
انظر خاصة دراسته الأخيرة

Habermas: *Aprés Marx,* éd Fayard.

(4) لم يخصص هيدغر أبحاثاً خاصة كثيرة بإشكالية التقنيـة كما تعيهـا فلسفته. غـير أنه يمكن اعتبـار أن الهم الأساسي للفيلسوف منذ كتابه الرئيسي (الكينونة والزمان) كان يدور حول إعادة انتزاع كينونة الإنسان من تحت الأقنعة الكثيرة التي تلبسها وهو مستغرق في بناء حضارة التقنية الجديدة. ذلك ما حاول أن يبرزه أحد شارحيه الحديثين، في أحدث دراسة عن التقنية والسلطة انطلاقاً من هيدغر:

Dominique Janicaud: *La puissance du rationel,* éd: N.R.F.

(5) Habermas: *La téchnique et la science comme idéologie.* éd Gallimard. Paris 1973.

أنظر خاصة مقدمة المترجم لهذا الكتاب.

(6) قد يعود الفضل خاصة في فرنسا إلى الفيلسوف جورج كانغيليم في توجيه الابستمـولوجيـا الحديثـة، من تفكير على هامش العلم ومنهجياته، إلى الكشف عن العلاقة ليس بين المعرفة العلمية والتطور الاجتماعي، ولكن بين تاريخية الأنظمة المعرفية والبنى الاجتماعية. وقد اعترف فوكو أنه يدين له بالكثير من منطلقات منهجيته.
أنظر مقالة فوكو خاصة عن كانغيليم في (مجلة الميتافيزيقا والأخلاق):

Revue de métaphysique et de morale, No. 1-1985.

(7) إن (نظام المعرفة) أو كما ثبت فوكو مصطلحاً آخر له تحت اسم (الخطاب) يتجاوز البحث المنطقي التقليدي، كما أنه يتخطى كذلك الابستمولوجيا، حتى كما طرحها باشلار. إذ أصبح يدخل تحت دلالة هذا الخطاب كل العوامل الاخرى غير العلمية والمعرفية، التي كانت تبدو بعيدة جداً عن هم الابستمولوجيا. إذ أصبح الخطاب المعرفي هماً اجتماعياً تاريخياً في وقت واحد، إلى جانب كونه في الأصل موضوعياً كينونياً.

(8) و (9) لعـل هربـرت مركيـوز كان أهم اسـاتذة مـدرسة فـرنكفورت في بحث طبيعـة المعرفـة في ظل المجتمـع الاستهلاكي وخاصة في كتابه: الحب والحضارة. Eros et civilisation.
ترجمة: مطاع صفدي. دار الأداب - بيروت.

(10) كان جهد فوكو في أعماله الرئيسية أن يكشف كيف أن كل نظام معرفي ما هو إلا ممارسـة سلطوية أو تعبير عن سلطة. وفي حين كان نقد ديكارت ينصب على تعرية العلم القروسطي وتجريده من صفة العلم والمعرفة، فإن فوكو أخرج هذا النقد من أسوار المؤسسة العلمية إلى المؤسسة الاجتماعية والتاريخية.

Hubert Dreyfus, Paul Rabinow: Michel Foucault, *Un parcours philosophique.* éd. N.R.F. p. 264-293.

تمت ترجمته من قبل مركز الإنماء القومي ضمن مشروع مطاع صفدي للينابيع: ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية.

(11) و (12) يشير هابرماز كيف أن السيطرة السابقة على نشوء النظام الرأسمالي كانت سيطرة سياسية ولكنهـا في ظل الرأسمالية غدت مؤسسية مرتبطة ببنية العمل الاجتماعي. وبذلك تقنعت السيطرة الجديـدة بالنـظام الاجتماعي السائد واستمدت مشروعيتها من إيديولوجيته التي هي في النهاية يوتوبيا التقدم.
انظر كتابه: *La téchnique et la science comme «idéologie»*, éd. N.R.F. p. 25-35.

(13) يغلب على الدراسات الاجتماعيـة الحديثـة ذات النزعـة الاميركيـة اعتقاد ضمني بكـون التغيير يـدخل في آليـة العملية الاجتماعية، بحيث لا ضرورة لوعيها أو اصطناعها فليس ثمة (هدف) تعيـه الجماعـة أولاً ثم تضع لـه مخططات تنفيذية. بل هذا الهدف وتطبيقه يفرضان ذاتهـا كما لـو أنهما من (وعي) المجتمع، في حـين أنهما ليسا كذلك أصلاً.
أنظر الدراسة المهمة حول سوسيولوجيا تالكوت بيرسون:

François Bourricaud: *Essais sur la socilogie de Talcot* Parsons. éd P.U.F. p. 63-96.

(14) يجرد مفهوم (النسق) جدلية البنية الفوقية والتحتية من صبغتهـا المكيانيكيـة وينظر اليهـا كعملية [illegible] بـين حديها دون أن يكون بينهما علاقة سبب بنتيجة. وقد اعتمد مثل هذا التفسير كل الاتجاه الذي دعمته البنيـوية في شطريها الماركسي والتجديدي.

(15) Habermas: *La modernité:* Un projet inachevé. in revue, Critique. No. 341.

(16) Ibid.

(17) تطور التقنية لدى اليابان في اتجاه إنتاج أنظمة الانتاج وبيعها إلى دول الشرق الأقصى التي تصنعها. وفي رأي الخبراء أن هذا الاتجاه مؤشر لمرحلة ما بعد الصناعة أو التقنية التي سوف تصبح حكراً لعدد ضئيل من الدول المتقدمة في حين تظل بقية العالم تدور في حلقات المرحلة الصناعية الاستهلاكية.

(18) ومع ذلك يدخل العلم كذلك مستوى تجريد التجريد ويتابعه حلقات لا متناهية من المفهوم إلى العدد إلى الحرف إلى أية منظومة رمزية اصطلاحية بحيث تصبح هذه المنظومة هدفاً بذاتها بصرف النظر عن نجوعها التطبيقي، كما تنبأ بذلك باشلار.

هوامش ومراجع الفصل الثالث

(1) ربما كانت فعالية هذا التشكيل التي تنأى بالمفهوم عن مصدره الحسي التي اجتذبت المثاليين دائماً إلى افتراض مستوى ذهني مستقل عن المعطيات التجريبية، هو موطن الفكرة. إذ لا يقابل المفهوم أو الفكرة معطى حسي. ذلك كان امتياز العقل في الفلسفة دائماً. ولكن مع اللسانية الحديثة فإن شومسكي مثلاً صنفها في خانة أسرار اللغة التي تقابل خانة مشكلات اللغة. الثانية يمكن أن يحلها البحث العلمي والتجريبي في سياق تركيب البنى اللغوية، أما الأولى فلا حل لها مباشراً لأنها تتناول الأساس اللاعقلاني للبنية اللغوية. وهو الساحة المفتوحة للتأمل الفلسفي. أنظر كتاب شومسكي:

N. Chomsky: *Réflexions Sur le langage.* Ed. Maspero, deuxiéme partie: Problèmes et mystères.

(2) بالرغم من أن (كانط) اعتبر دائماً أن الزمان والمكان شكلان قبليان ضروريان لإنجاز المعرفة. وبدونهما لا يمكن للمدركات أن تتحول إلى مفاهيم، إلا أن الأنساق المعرفية التي تشكلها المفاهيم تصبح حرة من الارتباط الزمكاني. فقبلية الزمكان ترفعها فوق التجربة في الوقت الذي تبرر فيه إمكانية التجربة. وكأن الحس هنا نقطة لقاء عارضة بين قبلية الزمكان وعملية ارتفاع المفهوم من الحدوس الحسية، إلى مستوى الفكرة. وحسب المصطلح اللساني فإن المرموز يمكن أن يتجاوز رمزه. ولكن سواء ابتدأت الفلسفة من الموضوع أو الذات، من الكينونة أو من الكائن فإن الفكر يظل خاضعاً لتلك الصورة (بالحرف الكبير) كما يقول دولوز.

Gilles Deleuze: *Différence et répétition,* P.U.F. p. 172 Paris 1968.

(3) يقول إرنست كاسيرر: «إن الوجود البسيط للانطباعات الحسية يبقي في منأى عن كل إمكانية وهم. فالانطباع الحسي يمكن أن يوجد أو لا يوجد، ولكنه لا يمكنه أن يكون (صحيحاً) أو (خاطئاً).

(4) Ernst Cassirer: *La Philosophie de formes symboliques.* 3e T.P. 57 Ed. Minuit.

(5) حقاً إن ديمومة برغسون هي دعوة للانغياب بالرغم من فلسفته الحدسية التي تقوم أصلاً على التوحيد بين الأزمنة الثلاثة في زمن واحد هو الحاضر. غير أن هذا الحاضر لا يستوعب المستقبل أو الماضي باعتبارهما مختلفين، بل هما امتداد للحظة الحاضرة، أحدهما إلى الأمام والآخر إلى الوراء. فإذا انعدم الاختلاف أصبحت كل لحظة قادرة على أن تحل مكان أية لحظة. أليس هو القائل: «إنه يجب علينا من أجل استدعاء الماضي على شكل صورة أن نغيب عن نشاط الحاضر... أن نحلم». لكن برغسون يتابع عبارته بالاعتراف «أن الانسان وحده ربما هو القادر على بذل جهد من هذا النوع. لكن أليس الماضي الذي نحاول العودة إليه هو على وشك الفرار منا دائماً، كما لو أن الذاكرة الاسترجاعية تعارضها ذاكرة أخرى، أكثر طبيعية، تدفعنا بحركتها المتوجهة دائماً إلى أمام، إلى الفعل والحياة». Henry Bergson: Matiére et mémoire.

(6) Gilles Deleuze: *Logique du sens,* Ed. Minuit. P. 212.

(7) Ibid. p 215-217.

(8) S. Bekett: *L'innommable.* Ed. Minuit Paris 1953. p 193-194.

(9) Ibid. p 196.

(10) Ibid. 17.

يقول بطل بيكيت في هذه المسرحية: «تمنيت لـو لم أكن مجبراً عـلى الظهـور». بالـرغم من أن دولوز يـرجع باستمرار إلى كتاب معاصرين له وخاصة من الفرنسـيين، إلا أنه لا يشـير إلا لماماً إلى بيكيت، في حين يبـدو كتابه الهام منطق الحس ما هو إلا تنظير نفسـي بنيوي لتجربة (اللامسمى) خاصة.

(11) *Logique du sens.* 279.

يريد دولوز من تلك التحليلات الوصفية لحالة ضياع الذات في الجسد، والجسد في تعبيراته الخـارجية، أن يصل إلى حذف أسـطورة العقل (Logos) بـالمعنى التقليدي المفخم الـذي ساد في الفلسفـة. ذلك أن العقـل ليس هو مركز العالم، والذات الناطقة الفاعلة ليست هي حاملة هذا العقل بشموليته وجبروته، إنها مجرد مركز عابر بين مختلف الذوات والأشيـاء الأخرى. وليس ضمـير المخاطب هنـا بالمرجع المطلق. إنه تكثـة نفسية، ليست ضرورية كمبدأ مطلق.

(12) Jacques Lacan: *Ecrits*. Ed. Seuil. p. 509-514. Paris 1966.

النقلة النـوعية الكـبرى التي حققها لاكـان في التحليل النفسي تمثلت في جعـل الدلالـة النفسية هي أصـلاً دلالـة سيمائية. وقد ركز لاكان في المقطع المشار إليه أعلاه حول أهمية الحرف (أو الكلمـة) بالنسبـة للاشعـور والحلم الدال عليه.

(13) مطاع صفدي: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية. منشـورات مركـز الإنماء القـومي بيروت. ص. 75-74. يقول هيدغر: «ماهية الدزاين (أي الوجود ـ هنـاك) تكمن في وجوده. لا تلحق بـه كما ظن سـارتر. ويقصد هيدغر أن الدزاين أو الوجود الإنسـاني تقوم مـاهيته في كـونه وجـوداً ـ هناك، أي في العـالم. وأن كل الصيغ الأخرى إنما هي تابعة أصلاً عن هذا الموقع. ذلك ما أطلق فلسفات العلوم الإنسانية الجديدة وأعطاها خصبها اللامتناهي خلال الربع الثالث من هذا القرن.

(14) ليس من الصدفة أن يكون أهم ما كتب ميشيل فوكو إنما انصب عـلى الإنسـان المعـزول في المصح أو الـسجن، أو في جسده الشهواني المقموع. لقد ألزم فكره بالنظر إلى المشروع الثقافي الغربي من خـانة الإنسـان المقموع. كان بذلك يبحث عن أخلاقية الحلم التنويري المدمرة.

(15) N. Chomsky: *Réflexions sur le langage*. Ed. Maspero p. 169-173.

القسم الثاني:

القوة القووية

الفصل الأول

المعرفي / السلطوي

قد لا نستطيع مواجهة السلطة حسب الأسئلة التقليدية التي كان يطرحها الفكر المتجه إلى انشاء الايديولوجيا، وهي تدور حول المحورين الاستفهامين الكبيرين: ما هي السلطة، ما مصدرها. بل تقع المواجهة عندما نطرح هذا السؤال الغائب: كيف تتحقق السلطة. عند ذلك يمكن أن نرى السلطة. هي مبثوثة حولنا، ليست ضمنية، غير مقنعة، لا تختفي وراء سواها. لا تحتاج إلى ما يغايرها إلا أن يكون هذا الآخر هو من نوعها أو جنسها، هو سلطة كذلك.

كيف تتحقق السلطة. سؤال وحده يستحق السلطة، لأنه يطلب مواجهتها. أي أن يكون هو وجهاً يقابل وجهها. يقع السؤال في مستوى يناظر مستواها. ينظرها، ولا ينظر اليها. لأنه في الحالة الثانية ربما جعل حرف الجر من نفسه أداة وصل أو جسر، فيكون بذلك شيئاً ثالثاً يقع بينهما. وهذا قد يغمط السلطة بعض حقها. حقها ذاك هو من واقعها: أن توجد السلطة، أن تقع، تحدث. هذا يفترض كونها في الصدارة في الموقع الذي هو جزء مناسب، منها ولها.

السؤال عن السلطة: كيف هي، وليس: ما هي. لا يكتشفها. لأنها في الأصل ليست خبيئة. بل هي معروضة للرؤية منذ أن تكون. تفرض وتلح/أن تكون مرئية. قد لا تفصلها أية مسافة عن موقع الرؤية الا لضرورة فيزيائية. هي مكانية كلها، وشاخصة وسط المكان. تصدم، تثير، تحرّض، تدفع الآخر قُبالتها لأن يراها فعلاً كما هي. لكن هذا الآخر هو الذي يضع الوسائط الأخرى بينهما. يبني جسوراً. لا تكون كلها للاتصال للوصول، بل للمواربة والانزياح من موقع رؤيته، من طريقه. قد ينتج حضارةً كاملة من أجل أن يواريها عنه. أن يجعلها تبتعد. هو في الحقيقة الذي يبتعد. يبتعد عن، عن ماذا. لا يريد التحديد. يرفض التسمية المباشرة. يخلق استراتيجية شاملة من اللغة، من المؤسسات، لكي يقيمها بينه وبين.. ذلك الشيء الواقع كله، وحده الواقع. ليس هو ما لا يُسمى. ولكن هو ما يُسمى في كل شيء ما عدا باسمه الواضح البسيط المبذول. الموجود وحده.

السؤال عن السلطة: كيف هي؟ لا يكشف ولا يكتشف. لا يفتقد ما ليس مفقوداً ولا ضائعاً. إنه لا ينحرف عن خطه نحو خط السؤال الآخر: ما هي السلطة. فإذا فعل ذلك كان كمن يفرّ من السلطوي الجاهز أمامه نحو غير الجاهز. وعند ذلك يكون السؤال قد ارتدّ إلى موقعه الخاص. وراح هناك ينسج جوابه أو أجوبته حسب مسؤوليته الشخصية وحسابه الخاص مقتنعاً بأن شبكة الأجوبة التي ينسجها سوف توقع حَشَرَتَهُ الضالة. في حين يقع هو نفسه كحشرة في نسيجه الخاص. تصطاد تفترس العنكبوتُ نفسها.

السؤال القديم حول السلطة ما هي، ما تكون، يريد أن يتراجع عما هي كائنة فيه عليه، الى ما هو غير كينونتها تلك. هذا الغير لن يكون سلطة، وإلا كان هي. وعند ذلك لا فائدة من التراجع عنها دونها حولها تحتها قبلها. ما الفائدة، أما مواجهتها إذن، أو مواجهة كل ما ليس هي.

السؤال عن: ما هي، يشبهه أو صنوه هو السؤال الآخر القديم: ما **أصلها**. هذا السؤال يقترح الانفصال. يبحث عن مسافة أخرى. يريد الانزياح عنها مكانياً. وربما يمد ببصره إلى ما سبقها، أو يسبقها. وعند ذلك يخترع أيضاً مسافة زمانية. هذا الأصل، ما هو، أين يقع، متى وقع. فأصل السلطة إن كان شيئاً آخر غيرها لا بدّ اذن من مغادرتها والارتحال عنها، إلى أين. إلى ما ليس بسلطة، ما ليس هي. ومع ذلك أنتج السلطة أو أنها تذهب إلى نفسها. (ذاك حل موقت كما سنرى).

هنا الأصل كالماهية: ما أن يتحد بما أنتج فيكون ماهية. والماهية عندما تُستلّ من ظاهرها تقع على المختلف. فتقوم المسافة من جديد. وعند ذلك تكون السلطة ظلاً شبحاً لنفسها. ويلزم مطاردةُ الشبح للوصول إلى الأصل. ويلزم هنا كذلك أن نتحقق من كون هذا الأصل ليس شبحاً. فالدور الفاسد: لعبة الأشباح ـ الأصول. الأصول ـ الأشباح. أو الأشباح ـ الأشباح فحسب.

إذن فلتكن المواجهة. ليكن السؤال الواحد. هذه السلطة، كيف هي. يكفي. وقوعُ السلطة، مثولُها حضورها شخوصها يفترض علاقة واحدة بها، عاجزة عن غير النطق باسمها. الاشارة اليها التي يجب أن تتحد بها. هذه هي السلطة. السلطة السلطة!

طريق واحد أمامنا هو النزول من السلطة إلى السلطويات. إلى شبكة الممارسات اليومية في البيت الأسروي في المكتب التراتبي في المؤسسة التناضدية، في علاقات الرحم والنسب والدم. في التقسيمات الإدارية والفئوية والطائفية وسواها. تلك هي شبكة من القوى الصامتة. المتلاحمة المتصارعة. فالتعريف عند فوكو للسلطة بكونها **علاقة قوة**[1] لا يزيحها بعيداً عما هي، وعما هي كائنة عليه. لكنه ينقلها من حال السكون الى الحركة. كان يمكنه أن يقول إنّ السلطة هي القوة. اسمان مترادفان لدلالة واحدة. لكن ذلك يبطل السلطة لحساب القوة. أما عندما ننظر الى القوة وهي في حال السلطة، نكون قد تصيدناها وهي في حال الممارسة. **فالقُوة ما أن تدخل في علاقة حتى تتحرك، تصبح سلطة**. وبالطبع لا تدخل القوة في علاقة الا مع قوة أخرى. وهنا لا بد أن تكون العلاقة بين قوتين، بين القوى، سجالية صراعية. فالقوة في حال الكمون ليست شيئاً. تتحقق فقط عندما تبرز كسلطة. أي عندما تصطدم بقوة أخرى. تدخل معها في علاقة. وهي علاقة رفض ـ إخضاع أو خضوع. أي أنه ليس ثمة قوة على أرض الواقع دوناً **سيطرة**. ثمة قوة دخلت في علاقة مع قوة أخرى، وكانت حصيلة المواجهة والصراع، أن برزت إحدى القوتين، **أي سيطرت**[2].

لكن هذه الصورة هي هيكلة شكلية. لأنه لا يمكن العثور على هذه الصيغة البسيطة:

قوة (أ) ← علاقة ← قوة (ب) = سيطرة؟

إنها نوع من التجريد المنطقي لما يجري حقاً في ميدان صراع القوى. والمنطق يعتبر هذه العلاقة مؤلفة من حدود. ولذلك سماها بعلاقة علية أو سببية. وجعل العلاقة بين حدّي (أ) و(ب) هي

علاقة سبب بنتيجة. في حين أن النزعة الحيوية بدءاً من نيتشه وصولاً إلى فوكو، نظرت الى الحدود باعتبارها قوى، وأن هذه القوى هي في علاقات دائمة فيما بينها. وهذه العلاقة ليست وحيدة الاتجاه. لا يقتصر تحركها على الانطلاق من نقطة للوصول الى نقطة ثانية في الفراغ حسب خط مستقيم. بل هي علاقات شبكية تتواجد وتتزامن بين قوى لا عدّ لها، ونطاقات لا حد لها. ولذلك كان أحسن تعبير عنها هو ذلك التصور اليوناني القديم الذي نظر الى العالم باعتباره حجماً هائلاً من الذرات المتحركة. وما التشكلات المادية والعضوية الا حالات توازن عابرة بين عدد من الذرات مكونة نوعاً لا يلبث أن ينحلّ إلى نوع آخر وهكذا.

إن علاقات القوى التي تنتج سيطرات، هي ذاتها (أي السيطرات) ليست سوى قوى في حال الممارسة قابلة للدخول فيما بينها كذلك في علاقات قوى من نوع آخر. أو بالأحرى أن السلطة تظل دلالة مجردة حتى تتحقق على شكل سيطرة. لكن السيطرة هي شكل ممارسة السلطة في فضاء العلوم الانسانية. بينما تأخذ هذه الصيغة بين القوة والعلاقة والسيطرة أشكال التحولات الكيميائية والفيزيائية في مجال العلوم الطبيعية. وبالتالي لا يمكن الحديث فيها عن خطاب سيطرة أو سلطة. بل هناك ساحة مفتوحة أمام العناصر التي هي قوى حقيقية في ذاتها، بمعنى أن تحولاتها فيما بينها هي تكوينات مادية متتابعة.

أما الفلسفة فقد أثارتها دائماً، وخاصة مع انطلاقة العلوم العضوية، تلك الساحة المتداخلة من قوى الحياة وقوى المجتمع التي صنع سجالُها تاريخُ الانسان. لكن قلما واجه الانسان الطبيعةَ إلا من خلال المجتمع. فالمعرفة الطبيعية أي تلك التي تحاول اعطاء تفسير ما لظاهرة طبيعية، عكست دائماً حالة اجتماعية ما. لا نشير هنا الى أجهزة المعتقدات والطقسيات وسواها. لكن الحالة الاجتماعية المفردة هي الماثلة على الأقل في النطاق العلمي. فهي، على الأقل أيضاً، إنما تعكس **حالة العِلْم في لحظة المعرفة**[3].

ثمة منظور يُحمل عليه ملفوظ. والمنظور قد يكون حاجة، شيئاً، معنى. ما أن يعلن عنه ملفوظ حتى يبدو له شكل محدد. لقد عُبّر عن هذه الحالة في الماضي بالقول إنّ المعرفة في حال الممارسة تنقلب الى سلوكيات فردية ـ جماعية، تُحمل عليها أسماء الأخلاق والعادات والقيم والتواضعات الاجتماعية المختلفة. ولذلك ليس المهم البحث عن السلطة فيما هو ممارسة فعلية لأنواع السيطرة. فالبحث عن السلطة فيما ليس هو بسلطوي مباشر يعني الالتفات الى اكتشاف جدلية الخارج والداخل. فليس من الضروري أن ينقب الفيلسوف عن السلطة تحت قبعة زجل السلطة وصولجانه. ذلك تحديد ترميزي مباشر يتمثل في سلطة للسياسي أو القانوني أو المشرع. وهو فضاء تقاسمته علوم عديدة من القانون حتى السياسة والأخلاق. لكن ما يهم الفكر هنا حقاً وفي الفضاء الذهني ـ الاجتماعي تحديداً، هو ذلك التوزع الدقيق لشبكة العلاقات المعرفية ـ السلطوية التي يمارسها الأفراد تحت تسميات مغايرة، وكأنها هي الأصول العادية والروتينية. فالقوة ليست بالضرورة سلطة قامعة أو مقموعة. لأنها، كما يحددها فوكو، **تحرض وتثير، تنتج**[4]. فيجب البحث عنها من حيث هي قوة، قبل أن تتملك وتتجسد. هنا اذن توسيع للحقل السلطوي كيما يوازي ويلحق بالحقل المعرفي. فإن **إرادة القوة** عند نيتشه تصبح **ارادة المعرفة** عند فوكو[5].

ليست هذه النقلة بين القويّ والمعرفيّ تعني إحالةَ فرعٍ إلى أصلٍ أو بالعكس، ولا تحتمل

كذلك أيةَ نظرة تأويلية. لكن في حين أن نيتشه كان يرى أن القوة هيَ في ذاتها معرفة عندما يكتشفها الوعي في حال صفائها ونقائها، ويتعامل معها حسب منطقها دون أن يشوهها وينتهزها في توزعات وتراتبيات وتواضعات تخرجها عن سياقها الأصلي، وتجعلها أداة وتَكِئَة لممارسات السلطويات. . . في حين أن نيتشه كان يتهيب من مصطلح المعرفي ويوحده بالمصطلح السلطوي الجاهز، متوجساً من مستقبل المعرفة عندما تتحول من نظام التراتبية الاجتماعية حسب نموذج شرعي - قانوني - ديني معين (نموذج الدولة المسيحية - التنويرية الحديثة) إلى نموذج السيطرة المعممة على المجتمع والطبيعة بتوسط التراتبية المجتمعية والقوة الطبيعية في آن واحد، وذلك عندما تحل السيادة المطلقة لنموذج التكنولوجيا المعاصرة. في حين كان نيتشه يرهص بفكره الحاد والثاقب بكل هذه التحولات القادمة، فإن فوكو يعيش اللحظة الذروية لهذه التحولات[6]، فيحاول أن يصف هذا الانتشار الشمولي الرهيب للمعرفي - السلطوي، والسلطوي - المعرفي، الذي يسوم كل مظاهر وآليات البنى الاجتماعية والفردية المعاصرة وعلاقاتها، المرئية الملفوظة، المسماة والمضمرة. إن للسلطات تقنياتٍ (تكنولوجيا كما يسميها فوكو) للانتشار والترابط والسيطرة[7]. لكن نيتشه الذي اتهم الدين (المسيحية الغربية) بمسؤوليته عن بناء المجتمع الصناعي الحديث بمساعدة البورجوازية الصاعدة، رأى في هذا المجتمع النموذج الأعلى لاتحاد السلطة بالمعرفة ابتداء من توظيف العلم في خدمة الطبقة المسيطرة (والتي صار لها اسم الرأسمالية فيما بعد) وصولاً إلى ذلك التحويل النوعي الهائل الذي أصاب مؤسسة القيم والعلاقات الاجتماعية. وهو التحويل الذي انتبه اليه هابرماز فرأى أن هذه المؤسسة قد انقلبت الى شبكة من أدوات الاتصال التي تَضُخُّ النمذجة العقلوية المطلوبة لدى كل أحد، والنمذجة السلوكية، بحيث تصبح السلطة متحدة القيمة والمعرفة، وموجهة للإنسان من داخل وعيه ووجدانه، دونما حاجة إلى رقابة المؤسسات المختصة الخارجية والمباشرة[8].

لقد رأى فوكو أن الطابع الأساسي لعلاقات القوة كونها في الأساس حركية. وهي لا تتحد بالأسماء والترميزات إلا عندما تثبت في أمكنة وأزمنة معينة، فتصبح تلك أمكنةً وأزمنة لها، وتأخذ صفة المرجعية. تلك الخاصية الحركية هي التي ميزت فوكو فعلاً عن الماركسية وعن مختلف المذهبيات الماركسوية الأخرى. إذ حاول فوكو أن يحرر السلطة من مصادرها الثابتة تقليدياً سواء كانت البنى السياسية أو الاقتصادية وحتى الثقافية. هناك غوصٌ مطلق على السلطة، وعلى القوة وهي في حال عرائها الكامل، بحيث يكون كل وصف لها أشبه بالتعيين والتحديد الذي يقبض على بعض مظاهرها وتفلت منه مظاهر أخرى كثيرة لها[9].

مثل هذه المواجهة للقوة قبل أي شكل أو ثوب أو أداة لها فرضت على نيتشه أن يحطم المذهبية الفلسفية وأن يثور على «أساتذة» الفلسفة، وأن يختار أسلوب الفكر الصوفي بدلاً من البرهنة المنطقية. تحرُّرُه من المذهبية أعطاه حقَّ الاختيار لمختلف الأساليب المناسبة للموضوعات التي طرقها؛ من مستوى الكتابة شبه الأسطورية الدرامية «هكذا تكلم زارادشت» إلى أسلوب التحليل الشعري والبلاغي «أصل التراجيديا»[10]. لقد أدخل الفن وخاصة الموسيقى - إلى التعبير الفلسفي، فأطلقه من أسره التجريدي، وقوالبه المنطقية.

لكن المهمة الأصعب هي التي أخذها فوكو على عاتقه، فهو يريد العودة الى المقاربة الفكرية

لمشكلة السلطة ـ المعرفة. الأسلوب الوصفي وحده غير كاف. ولا حاجة للشحن التصويري شبه الفني، شبه الشعري. بل عليه أن يغني التحليل بالتوثيق. وهكذا أنزل فوكو الفلسفة، ومذهب ارادة القوة، إلى حفريات الثقافة والممارسة الاجتماعية. الأركيولوجيا تقصّ علينا قصة النشوء والتطور لهيكلات البنى الاجتماعية التاريخية. فالوصف التحليلي هو المنهج الذي يجمع بين التحليل التركيبي، والتركيب التحليلي، في آنٍ معاً. أنه لا يجد أصل البنية خارجاً عنها، وكذلك لا يحرم البنية من تكونها التاريخي، إذ يرى فيها هي بالذات لحظة تكون دائم[11].

فالسلطة، علاقة القوة، هي اذن قوة الوجود (الكينونة) أو أنها كينونة القوة. إنها بشكل ما ميتافيزيقا مُحايثةٌ، غير مفارقة. لكن لا يمكن الالتقاء بها إلا عبر آلاف الحفريات بأصغر دقائقها وتفاصيلها. إنّ أركيولوجيا الثقافة هي ميتافيزيقا التوثيق والتحقيب. هي دعوة لإعادة اكتشاف أصغر الجزئيات والفرديات. لذلك اتهم فوكو بأنه معاد للانسانوية L'humanisme لأنه فهم منها دائماً ذلك التجريد الاطلاقي لنظام معرفي معين عقلن سلطة مكان معين (الغرب) وفرضها على التاريخ والعالم كله باسم الانسان.

فالسلطة هي علاقة قوة. أي هي القوة التي تقبض عليها مؤسسة أو حالة اجتماعية أو طقس شعيرة، قانون، قيمة. هي القوة المُعتَقَلة في قالب من الحياة اليومية. حينما تفقد القوةُ حركيتها تتحول إلى نظام مؤسسي لا بد أن يدخل في حال صراع مع القوة الأصلية كحركية دائمة. وقد تنبه برغسون إلى هذا العلاقة الملتبسة فأخرجها ضمن إشكالية حيوية معينة، دعاها بالديمومة. لكن فوكو يثور أصلاً على كل ما هو ديمومي ـ سيولي، متصل. أنه يرفع صوت الانفصال، الاختلاف، الكسر والانكسار، عالياً[12].

ومن هنا جاءت تهمته الأخرى التي أطلقها سارتر ضده، ثم أصبحت شتيمةً كلاسيكية ضد فوكو وجيله من الفلاسفة من أمثال دولوز ودريدا وسواهما. وهي كونه غير تاريخاني. كأنما التاريخانية تعني تاريخ الاتصال وحده. لكن فوكو يتحدث بالأحرى عن تاريخ للانفصال. أو أنه لا يورط نفسه أصلاً في موقف خشية الوقوع في المذهبية وصنوها الايديولوجيا. «فليس الهدف بلوغ نظرية بقدر ما هو الأداة التحليلية، أي الوصول إلى تعريف المجال الخاص الذي تصنعه علاقات السلطة وتحديد الأدوات التي تمكن من تحليله»[13].

يكتشف فوكو أن النظام المعرفي قلما تصنعه المعرفة ذاتها. إنها بالأحرى تجد نفسها أسيرة فيه تلقائياً. لم تخترعه هي. لم تَنسجه وتصنفه ملائماً لها. بل تلقىٰ ذاتها وقد حُشرت به. تبنته. تقوقعت به. وأعطته من ذاتها ما يبرره في عين ذاتها. ما يجعل منه شبه صيغة معرفية. وما يجعلها في الوقت ذاته قادرة على فرض خطابها. يقول فوكو: «ليست الحقيقة خارج السلطة ولا هي بدون سلطة (. . .) فالحقيقة هي من هذا العالم. أُنتجت فيه بفضل العديد من الضغوطات. كل مجتمع له نظامه في الحقيقة. له «سياسته العامة» في الحقيقة (. . .) ثمة معركة من أجل الحقيقة منبهاً مرة أخرى أنني لا أريد القول من ذلك (مجموعة الأمور الصحيحة التي يجب اكتشافها أو جعلها مقبولةً، ولكن عنيت منها (مجموعة القواعد التي نفصل بواسطتها الصواب عن الخطأ، ونعزي للصواب بعض الآثار الخاصة من السلطة)»[14]

يختصر فوكو بتلك العبارات نهجه الجديد في رؤية العلاقة بين الحقيقة والسلطة. وبالطبع فقد

بحث عن الحقيقة أولاً في المؤسسات التي تدعيها وهي العلوم. على أنه يجب عدم الاكتفاء بفحص نتائج تلك العلوم، سواء منها الطبيعية أو الانسانية. بل لا بد من الغوص على تاريخ كل علم على حدة. عندئذ نكتشف بكل سهولة أن علماً ما هو نظام معرفي. نشأ وتكون في ظل أنظمة معرفية أشمل منه، مجاورة له، متداخلة معه وفيه. إنه يعكس على طريقته لحظة معرفية ما. يدعوها فوكو Epistimé. وهي تلك الحالة المعرفية السائدة في حقبة تاريخية معينة، وتمتزج بها كل من دلالة الحقيقة ودلالة السلطة معاً.

هذا المفهوم الذي سوف يغدو واحداً من أهم مفاتيح الفكر في علاقته مع السلطة عند فوكو، يعرفه بعبارات صريحة كالتالية: «نفهم من الابستيمية في الواقع مجموعة العلاقات القادرة، في عصر معطى، على التوحيد بين الممارسات الخطابية التي تظهر أشكالاً إبستمولوجية، وعلوماً، وامكانية أنظمة متشكلة. إلى أن يقول: ليست الابستيمية شكلاً لمعرفة، أو نموذجاً من العقلانية يتخلل كل العلوم على اختلافها، كاشفاً بذلك عن وحدة مسيطرة لموضوع، لفكر أو لعصر، بل هي مجموعة العلاقات التي يمكن اكتشافها في عصر معطى، ما بين العلوم، عندما نحللها على مستوى الاتساقات الخطابية[15].

يفهم من هذا النص أن فوكو لا ينكر وجود ثمة دلالة شاملة يعبر عنها بهذا المصطلح/ابستيمية/وهي تنعكس عبر علاقات دلالية أقل شمولاً تعرضها النصوص العلمية المنتجة في عصر ما، وفضاء ثقافي معين. بالرغم من أن لفظة إبستيمية وهي يونانية الأصل لا تعني شيئاً غير معنى العلم، إلا أنها في استخدامها لدى فوكو، كأحد المفاتيح الرئيسية لجهاز المفاهيم الخاص به، تتخطى دلالة العلم لتستوعب ثمة قوة تجعلها تنشىء جسراً بين المعرفة والسلطة. فهي لا تكتفي بتقديم ذاتها على أنها معرفة ما، بل لديها من الشمولية بحيث تبين لها آثارٌ عبر أنظمةِ مفاهيم ونصوصٍ كثيرة متنوعة تنوُّعَ العلم والمعرفة في العصر المدروس. إن هذه الشمولية تمنحها ثمة سلطة لتعكس من ذاتها ما يوحي بوجودها داخل هذا النص العلمي أو ذاك، وفي الوقت نفسه هي خارج كل نص. ذلك أن المعرفة التي تقدم عن ذاتها ثمة تجسيدات عديدة في نصوص مختلفة لعلوم العصر، فهي اذن ذات وجود محايث ومفارق في الوقت ذاته. فهي داخل كل نص، وخارجاً عنه في الآن ذاته.

لم يكن لدى فوكو ما يفسر هذا الحضور المزدوج للابستيمية داخل النص وخارجه، إلا أن تكون قوة أو سلطة، أو لها صلة بمرجعية سلطوية أو فورية. لكن ليس من الضروري أن تكون هذه المرجعية تنحل الى سند أو حامل مغاير لطبيعتها، كأن تستند مثلاً الى سلطان سياسي أو إثني أو اقتصادي.

ذلك ما يجعل الموقع الذي اختاره فوكو لذاته يفترق في آنٍ عن التاريخانية بجناحيها معاً، العقلاني (هيغل وفروعه) والمادي (ماركس وسلالته). إذ إنّ الابستيمية لا تريد أو تطمح أن تكون أكثر من علاقة دلالية بين داخل وخارج في نص معين. إنها لا تفترض وجود جدل شمولي جبار يستوعب التاريخ كله على الطريقة الهيغلية، بحيث تكون الأحداث والمراحل والنصوص والأشخاص مجرد انعكاسات آنية للروح المطلق أو تجليات مرحلية للعقل الميتافيزيقي عبر المحايثات الضرورية لكن المتجاوزة مباشرة. كما أن الابستيمية ليست منظومة مضطرة للدخول تحت جناح منظومات أخرى من سياسية وثقافية واجتماعية، حتى تكسب معنى أو تبريراً.

الإبستيمية تعبير عن ارادة للقوة بقول معرفي. أما لماذا سيطرت هذه الابستيمية في هذه النصوص التابعة لهذا العصر، فهو لكونها في الأصل قادرة على السيطرة. أي أن لها علاقة قوة، ليس من الضروري أن تكون قائمة على برهان أو وسيلة إقناع منطقية. ذلك لأن أصداء الابستيمية، التي تعكس ذاتها عبر الخطاب المعرفي السائد، إنما تستند هي نفسها لتلك المعرفة ـ القوة التي نلمحها من خلال سيطرة نموذج فكري معين على القول والسلوك أحياناً، على المكتوب والمقول والمفعول[16].

هنا الانفصال ليس انقطاعاً كما يحب سارتر وكل من انتقد فوكو فيما بعد، أن يؤكده كأساس لرفض الأركيولوجيا ومبدئها الفلسفي. بل الانفصال ينعكس أو يفعل كتمفصل. إذ إنّ فعل التمفصل يفترض علاقات بين الحدود لا تقتصر على العلية المادية أو المنطقية، ولا حتى على العلاقات الرياضية أو الرياضية التجريدية الحديثة جداً. فالتمفصل يمكنه أن يقع بين حدود مختلفة الجنس والنوع والدلالة والحركة، لكنها قد تتفق في خاصية معينة لتلك الحدود الداخلة في نطاقها كيما تنشىء ثمة بنية ما، قد توحي بنوع من الترابط الداخلي الذي يضفي عليها شكلاً من أشكال الوحدة، المفاجئة وغير المستبقة[17].

لذلك إن كان ثمة مرجعية لكل المرجعيات، أي تلك الدلالة التي ليس وراءها ثمة دلالة أخرى، فهي القوة. لأنها تقع تجريداً لكل محرك أو متحرك. لأنها هي العلاقة التي تسبق كل التعيينات التي يمكن أن تُحمل عليها. فهي إذن الحامل الأول، أي تجريد التجريدات كلها.

ذلك المبدأ الأساسي للكينونة، القديم الحديث والمتجدد، منذ أيام اليونان، إلى أن أصبح الفلسفة الأولى عند نيتشه، ولكن فوكو أحدث فيه ولا شك تمفصلاً غير متوقع.

كان نيتشه لا يرى للقوة الا خاصيةً واحدة، هي كونها تنزع إلى التجسد وإلى التجاوز في الآن ذاته. لا تكون نفسها أبداً. هي الاختلاف. وليس الاختلاف في الوحدة. وبالتالي فكل ما تتجسد فيه لا يصحّ القولُ عنه أنه يرمز ـ إليها، أو أنه يجسدها في شكل، في دلالة معينة. فهي ليست مبدأ فاعلاً على الطريقة الميتافيزيقية. ليست قوة خلق، والباقي مخلوق لها وبها. لكن هذا التعريف بالسلب لا يقرّبها كذلك من دلالة الذات الإلهية. قد يعطيها بعض المضاهاة بالمطلق إذ يجعل من مسألة تجسدها في حالات وتعبيرات ينتقص الى حد ما من طابعها الاطلاقي. لكن الفرق الشاسع بينها وبين المطلق التجريدي، أو فكرة الإله، أنها ذات وجود ومثول راهن وحسي وفي كل كان.

فالقوة التي لا يصح أن توصف إلا بذاتها قابلة في الوقت نفسه أو توصف بكل ما له علاقة بها. ذلك ما تنبه له بعض اليونانيين قبل سقراط. وهو الأمر نفسه الذي فتن نيتشه. إذ وقع على أكثر المبادىء شمولية وكلية ومحايثة في الوقت نفسه عندما إكتشف مبدأ القوة الذي استبدله بارادة القوة[18]. إذ إنّ لفظة المبدأ قد توحي بالاطلاق الميتافيزيقي، في حين أن القوة هي أكثر تلك (المبادىء) محايثة وكينونة.

حتى نتمكن من عقد ثمة اتصال مع القوة، وحتى لا تبقى مجرد فكرة في الذهن، فإن نيتشه واجهها عبر الحي، وكل ما يضاد الحي، ليس هو المائت المشخص وحده، بل كل ما يوحي بالموت ويبشر به، كل ما هو سكوني، متخثر جامد. كل ما يتلبس ارادة القوة ويحولها الى علاقة ـ قوة، أي إلى مجرد سلطة. وهذا الزوج: الحي / اللطوي، علاقة متعارضة كانت في أساس الفكر الانساني،

كما هي في أساس التركيب الاجتماعي. فالسلطوي هو ما كان حياً ثم اختار وجود السيطرة بالنسبة لفكرة أو ممارسة معينة فانقلب إلى نظام عنفي، فكروي أو عقلوي أو اجتماعوي. ينحدر من التاريخانية إلى التاريخية، ليدعي النطق بمرجعية التاريخانية كلها.

إن النبش عن الحي تحت أكوام الفكرويات والاجتماعويات هو فن الاركيولوجيا الذي ابتكره فوكو من أجل الفوز مجدداً بالمنفصل والمفرد والمهمش، والاستثنائي المقموع تحت القاعدي، والشاذ تحت النظامي، والمنحدر التائه تحت الصاعد المهتدي المستقوي.

ومن المهم أن نلاحظ أن كل أسماء الفاعل السلبية الواردة هنا، إنما تأتي كمعارضة ضمنية أو واضحة للحد الايجابي المقابل لها. فالاستثنائي هو كذلك بالنسبة لمرجعية القاعدي. والشاذ بالنسبة لمرجعية النظامي. فتلك التسمية لا تستطيع أن تقدم استقلالاً دلالياً لمسمياتها. كأنما لا وجود للاستثنائي أصلاً بدون دلالة القاعدي. من هنا وبالرغم من طابع السلبية في تسمياتها تلك، فهي ذات دور ايجابي، وهي لا تنفصل عن مرجعيتها الايجابية. لذلك كان لهيغل ملء الحق ألا يجد في التناقض بين الايجابي والسلبي تناقضاً نهائياً. لكن هنا مقتل الجدل الهيغليّ، لأنه لا يفرز حركة بين الحدود كما يتصور، بل حركةً تجريدية ضمن الحدّ الواحد. فليس ثمة مغادرة حقيقية من (أ) إلى (ب) لإنتاج (ج)، بل يكاد (أ) هذا الحد الأول، يظل هو نفسه في كل ما يأتي تالياً عليه. ليس هنا ثمة اختلاف في المتوالية. إنما الاسم الأول يصير ثانياً وثالثاً وهكذا. ولكنه يظل في الواقع والدور واحداً.

إذ إنّ الكثرة كمفهوم منطقي، قامت مقابل الواحد. لذلك فالكثرة كمفهوم هي واحد لأنها توحد الأشياء المختلفة واقعياً. إنها نظير الواحد كمفهوم كذلك. والكثرة تكون بين خواص الأشياء التي تنطبق عليها أو بالعدد، أو بالخواص والعدد معاً لكن كثرة الخواص يمكن كذلك أن يتم تصنيفها ضمن أنواع وأجناس. وبالتالي فإن مفهوم الواحد يمتد ليحكم كل المفاهيم الكيفية أو النوعية والكمية معاً. ذلك هو النسيج العقلاني الذي أسسته المدرسة السقراطية، وظل المرجعية الأولى لمختلف الأبنية العقلانية. إنه النسيج الذي يتلبس العالم من خارجه ويختصر غناه اللامحدود في هيكلة من المتواليات المنطقية التي تدخل تحت بعضها بعضاً بشكل دوائر، الأصغر تحت الأكبر.

لا شك أن مثل هذا النظام العقلاني الكوني الشامل هو الذي أباح فيما بعد للدينيين والميتافيزيقيين التجريديين افتراض لعبة إلّهية مقابل اللعبة الانسانية. وتلك اللعبة الإلّهية تتمثل في مثل هذا النظام الذي يفترض وجوداً مستقلاً وسابقاً على الانسان وله. ومن هنا فإن اللعبة الانسانية لا اختيار لها. إنها مفترضة من حيث هي منظومة فعل وانفعال منضبطين سابقاً بحسب قانونها الذاتي، ومدرجةٌ كحلقة في متواليات النظام الكوني الشامل. وما قد يبدو فعلاً اختيارياً، أو ما يسمى «حرية» ليس سوى تقاطع نظامين فرعيين أو أكثر بما يعطي إنطباعاً بوجود امكانيات متنوعة، قائمة على نسق صدفة أو صُدَفٍ ومفترضات عارضة.

فحين ينظر الى هذا العالم من حيث هو متواليات من المنظومات الأصغر والأنظمة الأكبر، يبدو الفعل المفرد لشخص أو انسان مستقل وكأنه مفترض مسبقاً كفعل للآخر. فهذه القوة الهائلة التي انتظمها النظام فارقت صفتها القوويةِ السابقة، وانقلبت إلى شبكة ضرورات وحتميات. والعقل

الانساني الذي من مهمته أن يتعرف الى مكانه أو موقعه بالنسبة لهذه الشبكة منها، فيها، إنما يعطي لمعرفته ذات طابع موضوعها، الارغامي. فالنظام العقلاني في حال تطابقه مع نظام كوني مسبق ومفترض، فإنه يقيم أنظمة معرفية تقنن سبل البرهنة والاقناع والتصديق، بحيث تضحي بمضمون الحقيقية في سبيل شكلها. ذلك الشكل يعوض بطابعه الارغامي عن مدلول الحقيقة باعتباره كذلك.

ما نخاله نظاماً عقلانياً شمولياً ليس في مرجعيته الأخيرة سوى نظام أخلاقي، لأنه يفترض الصواب المطلق المرادف للخير المطلق، والمطلوب التصديق بهما في وقت واحد. أخلاقوية العقلانوية المطلقة هي الإرغام، علاقةُ علاقاتٍ للقوة أصلاً.

ذلك أن النظام الأخلاقوي مضطر أن يعرض نفسه دائماً عبر شكل من أشكال البرهنة السائدة في عصر ثقافي معين، بحيث يمكن اعادة العلاقة بين الحق والحقيقي لصالح الإرغام الأصلي الذي يتضمنه ذلك الحق. فلقد يرجع الفضل الى نيتشه ونبيه (المختلف) زرادشت، الذي كشف أن الأفلاطونية قلبت متوالية الأقانيم اليونانية الثلاثة، التي كانت تعطي الأولوية (أي الواحد بالمصطلح المنطقي الآتي) للجمال، ثم تليه الحقيقة، ثم يليهما الحق أو الخير. فجعلها أفلاطون معكوسة، قَلَب عاليها سافلها. فأصبح الحقُّ هو الواحد. وبالتالي جعل الإرغام مرجعَ المفاهيم كلها. بمعنى أن المنطق ذاته الذي تقوم وظيفته أساساً على توزيع الارغام ـ تحت غطاء الضرورة ـ وتُدَرِّجُه عبر متواليات المفاهيم، غدا عاجزاً عن تبرير إرغامه الخاص إن لم يسنده في النهاية الى الأخلاقوية.

هنا تبدو أصالة الثورة النيتشوية التي مَتَحَ منها التفكيرُ المعاصر مصادرَه الأساسية. لقد كان نيتشه يشعر أن مأزق التنوير الاوروبي أنه عجز عن استعادة التنوير اليوناني. لأنه لم يستطع أن يعيد ترتيب العلاقة بين الأقاليم الثلاثة؛ إذ يجعل الجمال هو صاحب الحق بالأولوية بالنسبة للخير والحقيقة. فالصراع ليس بين أقانيم ثلاثة. في الواقع هي بين أقنومين فقط: الجمال والخير. على أن تكشف مرجعية الجمال في ذاته باعتبارها هي القوة القووية، أي تلك التي لم تنسج لها بعدُ ثمة علاقة. وأما الخير فهو كذلك أصلُه من القوة، ولكن أصبح له صفة معينة إذ اتحد في الأساس بالارغام ما أن انقلب الى نظام معرفي ثقافوي (أي اجتماعي أخلاقي). فالقوة ما أن تلحق بها علاقة، كما قلنا في بداية هذا البحث، حتى تتحول الى سلطة. وعندئذ يمكن سحبها على السلوك العلموي والسلوك الأخلاقوي معاً.

لكن أزمة نيتشه كانت في الواقع تدور حول سؤاله الهائل: كيف يمكن للعَوْد الأبدي أن يتحرك ضمن فضاء القوة دون أن يعقد معها أية صلة تنقلها من مرحلة ما قبل المنطق الى مرحلة منطق ما.

ذلك ما أدركه فوكو من العناء عند كل من هيدغر ونيتشه، ووصف معاناتهما وهما يبحثان عن تلك المرجعية التي ليس وراءها أية مرجعية أخرى. إذ قال فوكو بصدد تجربة المعاناة هذه ابتداء من هولدرلن ونيتشه وهيدغر، أنه ليس ثمة من عود إلا بتراجع-لانهائي لفكرة الأصل. لكن هذا التراجع ليس تاريخياً، بل تاريخانياً وينفتح باستمرار على مستقبل غير زمني. لأنه يصطلح على فكرة الأصل أن تعني للمفكر المباشر العودَ الأبدي، أن يدركها على أنها هي تلك المرجعية التي لم يفهمها

بعد، وعليه أن يفهمها. والفهم هذا هو فعل مستقبلي دائم[19].

«يصير الأصل هو كل ما على الفكر أن يفكر بـه. . إنه الموعود دائماً عبر مسافة بقدر ما هي قريبة، فإنها لا تنجز أبداً». إلى أن يقول ما يجدد الصيغة النيتشوية حول العود الأبدي: «فالأصل هو دائماً في سياق ما سوف يجيء ثانية. . عودة ما كان ابتدأ مسبقاً، مقاربة من ذلك الضوء الذي كان أنار في كل زمان. . »[20]. ولقد قال فوكو نفسه عن هؤلاء المفكرين من هولدرن ونيتشه وهيدغر إنهم «عانوا من ذلك التمزق الدائم الذي يقدم الأصل بقدر ما يمضي في التراجع»[21]. وهنا يعكس المنهج الأركيولوجي عند فوكو عمق الفكر الهيدغري. ذلك الذي وضع فكرة نسيان الكينونة أساساً لماهية الانسان التي لا جوهر مفارق لها. إذ تنبت وتنمو هذه الهوية بقدر ما تعمق معاناة الانسان لفاجعة النسيان للكينونة. فالانسان محكوم عليه بتلك المعاناة، أن يظل ممعناً في الشعور بكونه ضالاً في الغابة، لكنه يمكنه أن يحس الفقدان على الأقل. ومن هنا فإن تناهي الانسان هو مصدر قوته، لأنه يدفعه دائماً لطلب الكينونة. وهو ما كان عبر عنه نيتشه كذلك عبر رموز لعبة النرد: فإن زرادشت ملزم أن يتابع تلك اللعبة، أن يظل يرمي بالنرد، أي بالصدفة، أن يستمر في لعبة الصدف حتى يفوز بالرقم الصحيح، أي بالضرورة. وحين يصيب نرده الضرورةَ، إنما يصيبها اذن عن طريق ممارسة الصدفة ولعبتها العبثية. لكن هذه الضرورة لا تعني الاتحاد بفكرة للمصير قاتمة ومحزنة، بقدر ما هي مأسوية عنيفة. انها إمساك بالمصير الذي يوحد بين المستقبل وخط العود الأبدي. إنه اتحاد بالقوة القووية ذاتها، التي لا زمن لها حقيقاً، الا لحظة التحكم بالصدفة نفسها لتولد في لعبته المجنونة عقلانية الضرورة المطلقة، التي هي اللاعقلانية ذاتها، بمقارنتها مع كل المذهبيات العقلانية، وفي قمتها الأخلاقوية المسيحية، أو ذلك الانحراف الفقير للمشروع الثقافي الغربي[22].

كما قال زرادشت: «فإني أُعَظِّم من شأن كل ما هو صدفة. لا أُقبل على الصدفة إلا عندما تبلغ نضجها الكلي». فكم يضل الفكر بين احتمالات عن الحقيقة، بينما هي مجرد صدف للعقل في موالاة مظاهر من الواقع يخضع لها. فالقوى المتجسدة هي رميات النرد في ساح التاريخ التي تتلبس أثواب الضرورة لتبعد الوعي عن طلب الضرورة الحقيقة، التي تتحدد بالصيرورة عندما يصبح الانسان والقوة جوهراً واحداً للكينونة. وكما يشرح دولوز ببراعة فائقة جدلية لاعب النرد، بطل نيتشه الأكبر، فإن «النرد المقذوف يؤلف العدد الذي يعيد رمية النرد الى الرامي. وإذ يعيد العدد الرمية فإنه يعيد وضع الصدفة على النار، ويتعهد النار التي تطبخ الصدفة. لأن العدد هو الكينونة والواحد والضرورة. ولكنه الواحد الذي يثبت ذاته بالمتعدد بوصفه كذلك، والكينونة التي تثبت ذاتها بالصيرورة بوصفها كذلك، والقدر الذي يثبت ذاته بالصدفة كذلك. فالعدد ماثل في الصدفة مثول الكينونة والقانون في الصيرورة»[23]. ولهذا كان زرادشت نبي العود الأبدي الأمثل عند نيتشه، لأنه يستطيع أن يستل من سديم الصدف تلك النجمة الذهبية التي هي الضرورة، التي هي حكم القوة المطلقة بكونها هي المصير السري الصامت للانسان المتفوق، عندما ينتصر في لعبة النرد، يعاقر كل الصدف ليفوز بالصدفة النادرة الأعلى، التي هي الضرورة. ليست الضرورة إلا تلك القوة التي تعيد رمية النرد إلى الرامي. إنها اللعبة التي تبعثر ديونزيوس في المتعدد، في معاقرة كل الافراح والملذات الطارئة، من أجل أن تعيده الى الواحد، الى القدرة الفعلية على رد اللعبة الى لاعبها بدلاً من بعثرتها في كل الصدف الممكنة، في مستنقع الأجزاء والتفاصيل والتكرار. يقول

زرادشت عندما يمسك بالصدفة المولِّدة للضرورة، يقول فرحاً راقصاً: «اليوم علمت بالصدفة ما معنى زرادشت، أنه يعني نجمة من ذهب. وهذه الصدفة تخلب لبي!». لقد اكتشف زرادشت نفسه، رد اللعبة إلى لاعبها الأصلي.

يتكوّن موقع فوكو التاريخي ليس في تكرار نيتشه، واستعادته من عصر ما قبل الصناعي، الى ذروة عصر ما بعد الصناعي، ولكن في اعادة تأهيل هذا المفكر الشيطاني. يسترجع نيتشه هادئاً، يتكلم لغة القوة بعد أن انهارت جميع هياكل السلطة التي كانت متحكمة بعصره. فبعد قرن كامل فضحت العلوم الانسانية والتحولات الاجتماعية الكبرى بنى المؤسسات كلها التي أنشأت المشروع الثقافي الغربي. وهي تلك المؤسسات التي ناضلها نيتشه، وتصدى لها بعنف أذهل عقول جيله. لكن الأسرار اليوم قد انهارت كلها. وكل القدسيات السابقة تعرت، صارت تاريخية، وصار لها تاريخ. لم تعد وليدة القوى الأخرى. لذلك عندما أراد فوكو أن يسترجع نيتشه، كان استرجاعه له هادئاً، بمعنى أنه لم يأت به تأثراً هداماً مخيفاً. فالإله الراقص الذي دعا اليه زرادشت حاول فوكو أن يحققه حينما يفصل القوة عن السلطة. فيعيد للقوة ايجابيتها، براءتها. يستعيد ممارستها في نمط حياة انسانية ممكنة. وعند ذلك لا تكون علاقة القوة بالسلطة، بل تكون علاقتها بالمعرفة وحدها.

إنّ بقاء السلطة وتكريسها كوسيط بين القوة والمعرفة، بينها وبين المجتمع، بينه وبين التاريخ، هو الذي أساء الى مشروع الغرب الثقافي، فجعله يغرق في صراع الوثوقية والعدمية، لا تجد الثورة الحقيقية طريقاً لها الا برفع شعارات الضمير الممزق والانتقام المجنون والألم السلبي المحض. «لقد استحوذت غريزة الانتقام على البشرية، في مر العصور، إلى درجة أن الميتافيزيقا كلها وعلم النفس والتاريخ، وعلم الأخلاق خاصة، اتسم بسمتها. فمذ فكر الانسان أدخل في الأشياء جرثومة الانتقام»[24]. كما يقول نيتشه مبشراً بضرورة الانقلاب الأشمل في موقف الانسان من نفسه ومن المعرفة والعالم وما وراءه. لكن فوكو بعد فرويد وماركس وسارتر، بعد سقوط جميع الأقنعة التي دعا الى تحليلها وتمزيقها زرادشت، وضع **الأركيولوجيا ليس كدليل معرفة، بل كمذهب حياة**، تجلى خاصة في كتبه الأخيرة، التي تحدثت عن ارادة القوة، بل ارادة المعرفة، بوصفها تاريخانية مقموعة لمذهب الفرح، الذي عاشه ذات مرة اليونان، ويمكن لانسان العصر أن يستعيده، فيما لو استطاع حقاً أن يعيد صلةً بينبوع القوة دون توسط أية سلطة[25].

أخذ فوكو على عاتقه أن يشرح كيف سقطت القوة من تاريخانيتها لتتحول إلى سلطة مركزية تتفرع سلطات وشبكات من الرقابات الداخلية والضمنية عبر تاريخ الثقافة والحضارة معاً. فصارت للسلطة تقنيات أخذ منها فوكو عينات أساسية. فقال عن أعماله السابقة: «إنّ خط توجهه قام على تحليل العلاقات بين تجارب من مثل الجنون، الموت، الجريمة، أو الجنس، ومختلف تقنيات السلطة. كان عملي إذن ينصب حول مشكلة الفردية ـ أو، كما يجب أن أقول، حول الهوية في علاقتها مع مشكلة (السلطة المفردنة) «Pouvoir individualisant»[26]. قاصداً من ذلك أن التجربة الغربية سارت دائماً نحو مركزة السلطة. سواء كانت دينية أو سياسية وحتى ثقافية. لكن الممارسة وزعت السلطة وجعلتها تتفرد وتتمظهر عبر الأفراد أنفسهم. بحيث إنّ تطور تقنيات السلطة قد تحولت نحو الأفراد وعملت على توجيههم دائماً. فإذا كانت **الدولة** هي الشكل السياسي للسلطة المتمركزة والمركزة، فلنسم **رعائية السلطة المُفَرْدنة** «Pouvoir Individualisateur».

يجد فوكو في نظرته الاجمالية الى تاريخ السلطة أن هذين النموذجين للممارسة: **الدولانية والرعائية**، إنما عكستا مشروعين ثقافيين مختلفين. إذ بينما كان المجتمع اليوناني ينظر الى راعي المجتمع باعتباره مشرعاً للقوانين حسب نموذج **ديموستينوس وصولون**، فإن المجتمع الشرقي، وخاصة اليهودي، وحد بين نموذج الاله والراعي. فجعل الراعي يراقب ويسهر ويشرف على سلوك كل نعجة في قطيعه. بينما المشرع يصدر القوانين، ويمضي هو لتبقى القوانين الموجهة للمجتمع ككل. في حين أن الراعي يتدخل في حياة كل شاة في القطيع، يجمعها ويفرقها ويقودها الى الكلأ، يطعمها ويسقيها. يصفر لها لتقبل وتدبر. لتتفرق أو تتجمع. والراعي كما يلاحظ فوكو «يفرض سلطانه على قطيع وليس على أرض» ولهذه الخاصية تطبيقات خطيرة جداً. ذلك أن فكرة الوطن التي يبرزها رمز (المدينة) عند اليونان، كمجتمع انساني مستقر على أرض، ساعدت فيما بعد على انشاء الدولة كسلطة سياسية قانونية. في حين أن السلطة الرعائية، سلطة الألوهية الرعوية، والملك العبراني القديم، إنما تقوم على وعد شعبه باعطائه الأرض. اليوناني يعيش في مدينة ويقيم مجتمعاً على أرض. وآلهته تسكن قريبة منه في أعالي الجبل (الأولمب). عندما يصفر الراعي لقطيعه يجتمع أو يتفرق. أي «أن القطيع انما يوجد بفضل الحضور الراهن والفعل المباشر للراعي. في حين أن المشرّع اليوناني الصالح، مثل صولون، قد نظم الصراعات، وخلف وراءه مدينة قوية محكومة بقانون قادر على البقاء بدون مشرعه صولون»[27]. لذلك لا يعثر فوكو على رمز الراعي لا عند **ايزوقراط** أو **ديموستينوس**، ولا حتى عند **أرسطو**: «في حين أن ايزوقراط ألح على واجبات المشرع بحيث يكون مخلصاً بارعاً عليه الاهتمام بالناشئة من الشباب. ولكن دون أدنى تلميح ذي طابع رعائي»[28].

ربما مع أفلاطون كادت أن تتحدد دلالة **الراعي** بدلالة **السياسي**. وهنا يبرّر ذلك فوكو بتأثير الفكر الشرقي على المدرسة السقراطية. وهو الرأي نفسه الذي جعل نيتشه من قبل يرى في هذه المدرسة سيادة لنموذج **أبولون** ضد فتنة **ديونزيوس**.

لا شك أن العقلانية الأفلاطونية قادت الى المرحلة الدينية من يهودية ومسيحية. ولذلك تسود في المسيحية الأولى **الرعائية**، وكنظام اجتماعي ودولتي في آنٍ واحد. فالراعي المسيحي ليس عليه أن يهتم ويراقب كل فرد في قطيعه فحسب، بل كل مسلك لكل فرد، لكل فعل يحتمل الخير أو الشر، الصواب والخطأ. فالمسؤولية مشتركة ومتوحدة بين الراعي وكل شاة في قطيعه. حتى إنه يتبادل خيرها وشرها. ويكون مسؤولاً عن خطيئتها يوم الدين، كمسؤوليتها (أي الشاة) هي عن فعلتها تماماً.

مثل هذه المسؤولية التي تتعدى المشاركة بين الراعي ورعيته، تترجم في الممارسة الى علاقة الخضوع الكامل ذات الأصل العبراني، والتي طورتها المسيحية فيما بعد إلى علاقة ارتباط كامل بين الفرد وراعيه.

هنا كان الاختلاف البين مع الفهم اليوناني كما لاحظ فوكو ونيتشه من قبله: «فإذا كان اليوناني يخضع أو يطيع فإنه يفعل ذلك امتثالاً منه للقانون، لارادة المدينة. وإذا ما عرض له أن يتبع ارادة شخص ما على الخصوص (كالطبيب، أو الخطيب، والمربي) فذلك لأن هذا الشخص قد اقتنع عقلياً بعمل ما يُطلب منه. بحيث إنه لا بد أن يؤدي به امتثاله ذاك إلى هدف معين تماماً، سواء كان (أي الهدف) حصوله على الشفاء، أو اكتسابه لمزية، أو تحقيقه لخيار أمثل». في حين أن

المسيحية تطلب الطاعة الشخصية من أفرادها. كأنما الخضوع هو الهدف في حد ذاته. بينما تكون طاعة اليوناني لتوجيه وليس لأمر، وهذه الطاعة وسيلة لهدف عقلاني يقتنع به. «فالنعاج عليهن الخضوع لسيدهن دائماً وبصورة مستمرة»[29].

لكن الرعائية المسيحية تتطلب شكلاً من أشكال المعرفة. لا تتوقف عند معرفة أحوال القطيع بمجمله فقط. بل تَتَفَرْدَنُ المعرفةُ لِتلِمَّ بأحوال كل نعجة فيه على حدة. هذه الفردنة تتطلب من الراعي «الاحاطة بالحاجات المادية لكل فرد في قطيعه للاطلاع عليها في حال الضرورة. عليه أن يعلم بما يجري، ما يفعله كل أحد (. . .) عليه أن يعرف ما ينتاب نفس كل واحد منها، أن يعلم بخطيئاتها السرية، وتقدمها على نهج القداسة»[30].

ومن هنا فلقد تبنت المسيحية أداتين لممارسة هذه الرقابة الفردية، عرفتها مذاهب فكرية يونانية سابقة كالفيتاغورية والرواقية والأبيقورية، وهما فحص الوجدان وقيادته. لكن المسيحية جعلت هاتين المهمتين أو الوسيلتين تؤكدان تبعية مطلقة للفرد لراعيه أو كاهنه، بحيث لا يمكنه أن يعتمد على ذاته في أية ممارسة. إذ تصبح الممارسة الفردية مخاطرة غير محمودة العواقب. ولذلك على الفرد أن يدع نفسه مقاداً من قبل المسؤول عنه في كل حركة أو ساكنة. وبينما كان فحص الوجدان وسيلة لزيادة معرفة النفس وتثقيفها عند اليونان فقد حولتها المسيحية، كما يرى فوكو، إلى أداة لانفتاح وانكشاف المقود تجاه قائده. كل هذه التقنيات في ممارسة السلطة تهدف الى غاية هي الأهم حسب فوكو. وهي أنها تريد أن تعلم الفرد اماتة نفسه برفضه لذاته في هذا العالم، ورفض العالم تجاه ذاته. هكذا تصير الرعائية رديفاً للموت مرة أخرى. والمرة الأولى كانت لدى المدينة اليونانية عندما تطلب من أفرادها التضحية بذواتهم لصيانة القانون أو الدفاع ضد الأعداء. لقد قبل سقراط أنْ يتجرع السم امتثالاً لقانون أثينا بالرغم من خطئه. لكن إماتة النفس في المسلك المسيحي تصبح غاية في ذاتها. لأنها تُعبر عن الهوية المسيحية نفسها.

أما الدولة الحديثة في المشروع الثقافي الغربي فهي التي جمعت بين سياسة المدينة اليونانية والسلوك المسيحي. فأنتجت هذه المجتمعات الحديثة والمعاصرة من هذا الخلط المخيف. فكانت مجتمعات شيطانية كما وصفها فوكو.

ذلك أن تقدم المعرفة الى هذا النتاج العلمي والثقافي الهائل صاحبه كذلك تطور وتنوع لا حدود له في ممارسة تقنيات للسلطة شملت المجموع والفرد معاً. وأما عمل فوكو اعتباراً من كتابه الأول فقد كان ينحصر في درس أو وصف تلك العلاقات الخفية الملتبسة بين نمو سلطان للمعرفة وتقنيات رهيبة للسلطة. وقد كان هم فوكو، وهو ما جعل انتاجه متميزاً، هو البحث عن فردنة السلطة. في الوقت الذي انصبت دائماً أبحاث السلطة على المجتمعات والدول، حتى النظريات التحليلية والثورية ذات الطابع الشمولي جعلت مسألة تحرر الفرد مرتبطة دائماً بتحرر الجماعة. أما فوكو فهو يريد أن يكسر هذه القاعدة، أو على الأقل أن يضعها باستمرار موضع فحص وتدقيق. ولذلك جاء نهج الأركيولوجيا يفتح لنفسه طريقاً خاصاً تماماً. لأنه كان من شأنه دائماً لا التوحيد بين الخاص والعام، بقدر ما هو اقتناص للفرديّ باعتباره نسقاً معبراً عن نفسه أولاً.

لا شك أن فوكو لا يعادي القوة في حد ذاتها، وإلا لافتقد بذلك النفحة النيتشوية التي ميزت موقفه الفلسفي، إذ جعلته يصعد فوق الموقف الاجتماعي المعارض مجرد معارضة لمظاهر السلطة

السياسية أو الاقتصادية. فإن اكتشاف تكنولوجيا السلطة بعيداً عن المؤسسات الناطقة باسمها مباشرة، إنما يهدف في نهاية مطاف التجربة الفردانية عند فوكو إلى **تنزيه القوة عن أن تتحد بالسلطة**، عن كون السلطة تمثل **قووية القوة** إنْ صح التعبير. إذ كان فوكو قد أخذ على عاتقه تفسير الدرس النيتشوي وتفصيله، ومتابعة تطبيقاته في مؤسسات العقاب غير المباشر والمباشر التي تعبر عن البنية الأعمق للنظام السلطوي للمجتمع ككل، كالسجون والمصحات النفسية. هنا في مثل هذه المؤسسات تبدو بنية السلطة فيما **تمنع وتحجز**، لا فيما **تطلق وتسمح به**. المنع والحجز والحجر، يتناول جسد الانسان أو عقله، أو كلاهما معاً.

إن كلاً من مؤسستي العقاب والحجر (السجن، المصح) انما تكشفان في تاريخهما الخاص احدى التقنيات البارزة للكيفية التي يمارس فيها المجتمعُ سلطته. وإذا كان قد اقترن ظهورهما بصعود البورجوازية، فهما الى جانب تاريخ الجنسانية الحديث انما تعبران عن هذا التحول العميق في وسائل مراقبة الانسان ونوازعه ورغباته الفردية. فإن انتقال الجنس خاصة من كونه معاناة بيولوجية خالصة الى موضوع للدرس والتحليل والرقابة، إنما جعله ساحة خاصة تنعكس عليها استراتيجية السلطة الاجتماعية الصاعدة. «نحن نعرف الجنسانية منذ القرن الثامن عشر، والجنس منذ القرن التاسع عشر. وأما قبل ذلك فقد كان لدينا اللحم (الشهوة)»[31]. هكذا صار لدينا شيء آخر اسمه السلطة الحيوية Bio-pouvoir[32]. فهذا المصطلح الذي يجمع بين حدّي الحيوية والسلطة، يعبر فيه فوكو عن الطريقة التي تم فيها استيلاء النظام الاجتماعي ليس على عقل الانسان فقط، بل على جسده كذلك. فإذا كان تاريخ العلوم المادية يكشف عن نشوء وتكوين التاريخ الموضوعي لاستراتيجية ظهور العالم عبر خطاب الموضوعية العلمية، فإن تاريخاً آخر كان يتكوّن بالمقابل لنشوء وتكوين **الذاتية**. ذلك أن السيطرة على الموضوع، اقترنت كذلك بالسيطرة على الذات. ونهج الأركيولوجيا يهدف الى الحفر على جذور السيطرتين كيف اجتمعتا وترجمت الواحدة منهما الأخرى وبالعكس. لكن أركيولوجيا المعرفة اهتمت خاصة باستراتيجية الرقابة الذاتية، أو بالأحرى تاريخ تكوين وتنشئة الانسان المعاصر.

غير أنه من المهم جداً أن ننبه هنا، لكي نكتشف أصالة الموقف الفلسفي للأركيولوجيا المعرفية عند فوكو، أن نشير الى أن هذا النهج لا يخدع نفسه بالنظر الى حركة التحرر الجنسية المعاصرة كتعبير عن رفض سلطان الطبقة السائدة، بل يرى فيها حلقة جديدة من تاريخ هذه السلطة الحيوية، أي ذلك الزوج الذي يجمع، يربط بين السلطة والنزوع الحيوي، ويخضع الثاني لحساب الأول. فالقمع ومقاومة القمع انما يدخلان في اطار الخطاب السلطوي ذاته السائد.

ضمن هذا النطاق فإنه من الممكن اعادة النظر كذلك في تاريخ العيادة النفسية ذاتها وما حولها من مختلف النظريات، وعلى رأسها بالطبع الفرويدية، التي لا يمكن استثناؤها هي خاصة، من كونها تمثل أفضل تمثيل، أبرز فعالية لاستراتيجية التمع التي يمارسها الجنس «العلموي» ضد الجنسانية (بالحرف الكبير).

لقد نذر فوكو مهمته إذن لتفسير التقنيات التفصيلية التي جعلت التاريخ الغربي الحديث يصنع من ذاته تاريخاً للسلطة ضد القوة. وهي تلك المهمة التي دعا الى عناوينها الأساسية نيتشه. وتصدى لها تحت مصطلح **الأخلاقوية المسيحية**.

تكللت أعمال فوكو الأخيرة باعادة تحليل أركيولوجيا الجنس من أجل وضع استراتيجية أخرى

لازدهار القوة غير المسلطنة، لانبثاق ذاتية سليمة، تينع ثمارها عبر ازدهار فردنة متطابقة مع ذاتها دون أي وسيط أخلاقوي.

كان فوكو يستشرف آفاق الثورة الانسانية الحقيقية القادمة، إذ يجد أن المشروع الثقافي الغربي شارف في تطوره الحافل المنعطفَ الأخطر. فهو وحَّدَ بين القوة والسلطة اعتقاداً منه أنه يستطيع أن يشق طريق السعادة أمام انسانه. لكن السلطة امتصت القوةَ واستخدمت رموزها البطولية لصالح أنظمة المعرفة الموجهة للتراتبية الاجتماعية السائدة. فكان أن وصل المشروع الثقافي الغربي الى واقعه الراهن: مجتمع الرفاهية غير السعيد، والفردانية (الحرة) المجردة من جسد الفرد.

ولكن هل نلقى القوة دونما سلطة؟

ذلك هو السؤال الذي لم يطرحه فوكو على نهجه الأركيولوجي، عندما حلل استراتيجية بنية الابستيمية وتابع تكويناتها المختلفة بين تاريخ العلم من ناحية وتاريخ الفرد من ناحية ثانية، كان يحلل صيغ الممارسة ليستبين له كل نسق يجمع بين السلطة والحيوية، بين تطور الموضوع وانعكاسه السري على تاريخانية الفرد. ذلك أن نهج التحليل الأركيولوجي التزم الوصف أو القاء الضوء، وجانب التفسير. حاذر أن يقع ما أمكنه في شراك التعليل الشمولي خوفاً من الأدلجة.

منذ القديم عندما اشتهرت المذاهب اللذوية عند اليونان والرومان، كان ثمة تحذير من كون أن فلسفة للفرد لا يمكنها أن تكون فلسفة للمجتمع. ولقد استطاع نيتشه أن يكشف كنه هذه الأخلاقوية الشمولية التي تلف مجمل المشروع الثقافي الغربي. لكنه لم يستطيع أن يتجاوز مرحلة التبشير بالعود الأبدي، تلك الشعرية الأقرب إلى الأسطورية، لولا أن فوكو، وربما من قبله بقليل حاول دولوز، أن يجد الحامل العقلاني لهذه الفكرة الشائقة.

إلا أن مذهباً للقوة القووية يظل مستعصياً على التصور الا كنقيض فكري لما هو متحقق كل يوم على أرض الواقع، ثمة إبستيمية محكومة دائماً ببنيتها الشكلانية. أي أنه ليس من طريقة لفصم ازدواجية المعرفي ـ السلطوي المكونة لها. وما تجربة المذاهب اللذوية الا تعبير واضح عن سقوط منطق القوة القووية في منطق طلب المتعة وادعائها ومذهبتها بشكل سطحي. وهي تلك التجارب التي مهدت لقيام تيار العدمية الحديثة باعتباره خط الرفض الدائم لطروحات المشروع الثقافي الغربي وتحققاته التاريخية، حتى أصبحت هذه العدمية نفسها، تحت مختلف الصيغ الفلسفية والفنية والسياسية والسلوكية التي اتخذتها، مُستوعبة داخل الخطاب الثقافي الغربي نفسه، كعامل تحريض وتغطية وتفريغ لاحتقانات متوالية، تخدم في النهاية استمرارية القوة المولدة لسلطان الابستيمية من عصر الى آخر.

لكن المسألة تتخذ منحى آخر تماماً لا تعيد قراءة الإبستيميات حسب عناوينها الفكرية، أي عبر تاريخ الأفكار والمُعتقدات، بل عندما نوجه تحليلنا الى الممارسات الفردية بين الجماعات. هناك تتداخل حقاً علاقات القووي ـ المعرفي، بحيث ينمو اقتصاد كامل للسلطويات المبثوثة في نماذج السلوك سواء منها المُقعّد والمعرف به، أو الطافر والهامشي وغير المسمى. وذلك ما بنى عليه فوكو قلعته الفلسفية. إذ لم يكن ينصب نفسه داعية لعدمية جديدة، بقدر ما كان ينوي اعادة فحص لنماذج من الممارسة الفردية تكشف في حد ذاتها تلك الجدلية الغامضة السرية التي تشبك دلالات معرفية بمصادر قووية من ناحية، وتحققات سلطوية من ناحية أخرى.

يصرح فوكو: «إنه لا ينتوي أن يضع تاريخاً للمفاهيم المتوالية حول الرغبة أو الليبيدو، ولكنه

يريد تحليل الممارسات التي حملت الأفراد على التنبه إلى أنفسهم، وتفكيك رموز ذواتهم ووعيها، والنظر اليها كموضوعات للرغبة بحيث يمارسون فيما بينهم وبين أنفسهم ثمة علاقة تكشف في الرغبة عن حقيقة كينونتهم إن كانت طبيعية أو ساقطة»[33].

إذا أعاد فوكو اختيار الرغبة مسرحاً للكشف عن الحقيقة الكينونية للفرد، فإنه لا يفعل ذلك حسب النهج البسيكنالي المعهود، وخاصة حسب المدرسة الفرويدية، وممثلها المعاصر لفوكو لاكان وتياره الصاخب خلال الستينيات بخاصة.

هذا الحقل الرغابي (من الرغبة) ليس له مكان تراتبي، ليس تحت الشعور، أو أنه اللاشعور. فكل الأدبيات الفرويدية ومشتقاتها لا حاجة لها أمام إعادة التحليل بين الخطابات اللغوية والفكروية للممارسات الجنسية، التي يتداولها الناس عبر شبكة العلاقات السلطوية فيما بينهم، وبين حقيقة تأويلها الأركيولوجي أو التكويني. بحيث يمكن في النهاية كتابة **(تاريخ لانسان الرغبة)** كما سماه فوكو. **فالتحقيب** أو التوثيق يبين هذا التاريخ، لأنه يقدم مادته وتأويله في آن واحد.

نعود الى مطلع هذا البحث عندما قلنا إنَّ السؤال الجديد الذي ينبغي أن يطرح ازاء السلطة، يجب أن يتجاوز الموقف الماهوي (ما هي) الى السؤال التوثيقي: **كيف هي**.

صحيح أن انجازات فوكو الكتابية الرائعة قدمت نماذج أساسية عن هذه الممارسة الانقلابية لسؤال الأسئلة كلها في صلب الأركيولوجيا. لكنه كان أكثر خفراً وتواضعاً بحيث لم يقترح جواباً أو مشروع جواب نهائي.

حسبه أن يستعيد دور زرادشت ثانية في ذروة المعاصرة الراهنة، بأسلوب المحقق التأويلي، يحمل الفانوس لينير ظلام النهار مجدداً، منذراً مرة أخرى بذلك الخلل المتمادي الذي تصنعه المعاصرة الغربية، ما بين ارادة القوة وارادة المعرفة، حين تفتقد القدرة على المطابقة بينهما إلا عبر ذلك الوسيط الدخيل: السلطة.

الفصل الثاني

لوغوس / ايروس

بين القوة وارادة القوة مسافة فلسفية حقيقية ينبغي الانتباه اليها منذ البدء عند تناول مسألة القوة وما يمكن أن تعنيه فعلاً أمام مساءلة جذرية جديدة. لا شك أن نيتشه كان أول المفكرين الذين واجهوا هذه المساءلة. ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يقيم للقوة مملكتها الخاصة المستقلة إلاّ عبر ربطها بمفهوم آخر هو الارادة. فالعبارة: ارادة القوة تختلف عن الاسم القائم بذاته: القوة. هناك انتقال بين العبارة والاسم. وهذا الانتقال ليس مجرد حركة لسانية، بل هي تغيير في التكوين. وقد نتج التغيير ليس من الربط بين اسمين أو مفهومين: ارادة ـ قوة، بل إنّ الربط أثّر في كلا الاسمين، أخرجهما عن ملفوظيهما الى دلالة أخرى تتجاوزهما معاً، وإنْ بقيت على صلة اجرائية مباشرة بهما.

بنى نيتشه فلسفته، بل ثورته الفلسفية الكبرى، على محور إرادة القوة. تناولها عبر مقاربات شتّى صعدت من الفن إلى أعلى مرتبات التجريد والميتافيزيقا، مارّة بالأخلاق والطبيعة والمجتمع والتاريخ. كان الفكر النيتشوي يتقصّى تحت كل مظهر ما ينمّ بإشارةٍ ما عن ذلك الوحش الهائل الذي اسمه ارادة القوة، المختبىء بطريقة ما وراء كل ما يظهر وما ليس له امكانية متحققة على الظهور. كان كعادة كل فيلسوف يمتلك حسّ المطلق، باحثاً عن مطلقه الخاص، المتجسّم عبر ارادة القوة. يبحث عنه ليكشفه. ويكتشفه ليفسر به كل ما عداه. إنه المطلق الذي تذهب منه لتعود إليه. ولقد أعاد هيدغر خاصة قراءات متتابعة، لنيتشه طيلة عمره الفلسفي المديد. وكان كل مرة يتأكد له أن الفكر النيتشوي إنما يقوم على قائمتين لا ثالثة لهما، وهما ارادة القوة، والعود الأبدي[1].

واليوم ونحن نشهد بعث فكرة القوة تحت معاطف الكثير من مذاهب الفلسفة المعاصرة، بمقاربات مختلفة، وحتى بتسميات وتوريات غير مباشرة، فإنه لا يمكن فهم النقلة الكبرى التي تهمنا هنا بين مفهوم ارادة القوة، والقوة فحسب، إلاّ بإعادة هذه القراءة للموقف النيتشوي، حتى عبر من قرأه وأعاد تفسيره، من هيدغر الى فوكو إلى دولوز. لكن هذه القراءات تريد أن تفضي بنا إلى اعادة تأسيس مفهوم القوة بالنسبة لذاتها. وهو ما دعوناه القوة القووية. ذلك أننا، كما رأينا وسنرى، فإن ثمة جهداً متواصلاً في مراحل الفكر الفلسفي والحضاري، ومطمحاً متعاظماً نحو استيعاب ما يؤسس الكينونة، أي تلك القوة التي تجعل شيئاً موجوداً بَدَلَ أن يكون معدماً، أو لا يكون أبداً، وأن يكون وجودُه ذاك يحتمل تلك الامكانياتِ والخصائصَ ولا يحتمل سواها.

ثمة مطمح متهاد يتصاعد دائماً عبر موجات الفكر الكبرى نحو استيعاب الموقف أكثر فأكثر من

القوة، بحيث تمكن مواجهتها في ذاتها. وهو ذلك المطمح الذي عبرت عنه الفلسفة في تعريفها لجهدها الخاص بأنه بحث أو تساؤل دائم حول الماهية، أو الجوهر.

لقد أُلبست القوةُ مفاهيم فلسفية كثيرة عبر تاريخ المذاهب والأفكار المطلقة. لكن نيتشه حاول أن يدعوها لأول مرة باسمها المباشر. هجر دفعة واحدة مختلف كنوز القاموس الاصطلاحي للفلسفة. وتكلم لغة فوق المصطلح، عبر المصطلح. لكنه لم يردد أبداً المصطلح ذاته. وكانت كتابته نصاً حلمياً متواصلاً حتى اعتبر أقرب الى النص الأدبي والشعري المرسل[2].

ساعده ذلك التحلّلُ من المصطلح، على التحرر مما يحمله المصطلح عادة من تاريخ، من قطار ذاكرة محمّلةٍ بأثقال الاصطلاحات وأشباحها وأصدائها وميراثها تحت آلاف الأقلام وعبر آلاف الأدمغة، وخلال ملايين الصفحات من المكتوب الفلسفي وشبيهه.

لذلك عاد نيتشه الى اللسان، صعد من اللغونات، ليتّحد مجدداً باللسان وهو صامت وقابع ملء الفم، يستلهم سكوت الحنجرة الصاعد من أعماق القلب والصدر. تكلم اللغة الحرة. دخل الفلسفة من باب الكتابة أولاً في الموسيقى ثم الفن. وتتابعت مشاريعه المخططة، أو المنفذة وهي الأقل بالنسبة للأولى. كتب اللغة الحرة ليحاول اعادة اكتشاف ما فوق المصطلح، ويواجه ارادة القوة. يواجه القوة عبر ارادتها: أو أنه يواجهها معاً كما يراهما ويفترضهما بخياله الابداعي.

مرة أخرى لا بد لنا من أن ننبه هنا إلى أن عبارة ارادة القوة ستظل مختلفة عن اسم القوة وحدها. ولنشرح ذلك: فلقد استفزت نيتشه فكرة الحياة ذاتها، فرأى أنها لا يمكن أن ترى أو تلاحظ إلّا عبر الحي. والحي هو حياة تتحقق. ثمة فعل استمرار، ينبيء عن حركة تكوين. تلك الحركة إذا ما أنسنت سُمِّيت ارادة. وبالتالي فإن ارادة الحياة ليست هي الا الحياة ذاتها. فالحياة المتحققة - وهي لا يمكن إلّا أن تكون كذلك - إنّما هي التي تمثل كينونتها باعتبارها ارادة على الحياة وفي الحياة. لكن نيتشه يظل، مع ذلك، مختلفاً في فهمه وطرحه لارادة القوة. لأن الحياة قد تصحّ كأكبر دليل وتجسيد على إرادة القوة، إلّا أنها ليست متطابقة معها. وإلّا لما كانت ثمة حاجة الى اعطائها ذلك المصطلح الخاص. وكان بالمستطاع تسميتها مباشرة بارادة الحياة، كما فعل شوبنهاور[3]. لكن ارادة القوة تريد أن تبلغ مرحلة عيد الوجود، على العكس تماماً من ارادة الحياة لدى شوبنهاور، التي كانت تهدف الى بلوغ دمار الوجود، نحره والانتحار فيه وبه.

والحقيقة فإن هيدغر هو الذي يدلنا على الطريق الذي يوصلنا الى فهم الفكر النيتشوي الذي ظُلم كثيراً واعتُدي عليه أشدّ الاعتداء من قبل متفلسفين وسياسيين من الغرب والشرق معاً. فهو، أي هيدغر، يسير الى الفكرة الرئيسية، إلى المذهب النيتشوي في ارادة القوة، من طريق اشكالية الكينونة. يتخطى بذلك دلالة القوة والحياة معاً. ويرى اليها عبر مركزية الكينونة. وإذ يطرح سؤاله الدائم حول الكينونة، ما هي، فإنه يرى اليها عبر الكائن، أنها أو أنه هو ارادة القوة. وإن الكينونة هي **العود الأبدي**. ذلك أن العود الأبدي ليس هو التكرار كما فهمه المسطحون. بل هو ما يذكّر بالكينونة، ما يعيد تثبيت حضورها. هو هذا الكائن الذي بلغ عمق المشروعية في مساءلة الكينونة، حتى أمكنه أن يكشف لها ثمة حضوراً أو هيمنة، قابلاً للاشارة اليه كلما تأسس السؤال[4].

الكائن، هو الذي يكون. أي يصير: «ألا فكل شيء عائدُ، ذلك ما ينتج أعلى مقاربة بين عالم الصيرورة وعالم الكينونة: ـ ذروة التأمل»[5]. كما يقول نيتشه. ذلك أن هيدغر حريص على تفسير ارادة القوة عبر مفهومه المتميز عن الكينونة. إنه بكلمة واحدة لا يرى أيّ اختلاف بين المفهومين. لكن لا يعني هذا أن بينهما تطابقاً بحيث يمكن أن يحل الواحدُ مكانَ الآخر. إنّ منطق العود الأبدي الذي يبرر البرهان الدائري، أي ذلك التعليل الذي يصل دائماً بين محصلات القضايا ليرى اليها عبر دائرية الدلالة الاطلاقية، هو الذي يمكنه أن يعلل لنا كيف أن مفهومي الكينونة وارادة القوة يعني الواحدُ الآخر، دون أن يحذف أحدهما الآخر أو يحلّ محله، أو يتطابق معه تماماً. فالبرهان بالحركة الدائرية هو الذي يؤسس التأويل، أو يضع منهج التأويل باعتباره المنطق (الأورغانون) الذي يفسر العود الأبدي. وعبر هذا المنطق يشرح هيدغر تلك التأدية التي تجعل مفهوماً كارادة القوة يؤدي إلى مفهوم الكينونة، والعكس بالعكس. بل إنّ هيدغر عندما يريد أن يشرح المعنى الخاص الذي يعطيه نيتشه لعبارة ارادة القوة، لا يرى ثمة عبارة، بل دلالة واحدة. أي أنه في هذه الصيغة ليس ثمة ما يعزل مفهوم الارادة عن مفهوم القوة. فهو يرى أن لفظة: «ارادة عند نيتشه لا تعني شيئاً آخر إلاّ ارادة القوة، وأن القوة ليست شيئاً آخر الا ماهية الارادة. فإرادة القوة ليست إذن الا ارادة الارادة، بمعنى أن الارادة ليست الا ارادة ذاتها»[6].

بالرغم من هذا التأويل الهيدغري فإن نيتشه ظل متعلقاً بعبارة إرادة القوة، من حيث إنّها عبارة وليست لفظاً واحداً. فالعبارة تحتمل ثمة علاقة وهي التي تجمع الحدين. ومن حيث تجمع فإنها تفرّق بينهما. إذ لا يمكن التفريق إلاّ حيث يمكن التمييز. فالحدان لا يحيلان الى بعضهما بمعنى الاحالة المنطقية الخالصة. كذلك لا يتضايفان، بمعنى التضايف النحوي، لكنهما يخضعان لدور مفهومي يشير هيدغر نفسه اليه بطريقة غير مباشرة. فهو عندما يشرح العبارة، ارادة القوة، يرى أن نيتشه الذي اعتبر أن كل كائن انما هو لا يكون إلا بارادة القوة، يعتبر إذن أنه لا يمكن للكائن أن يفسر ما يكونه. أي أنه لا يمكن ارجاع عبارة ارادة القوة الى أي كائن، ما دامت تكوّنه وتجتازه في آن واحد. ذلك أن نيتشه وضع عنواناً تفسيرياً تحت ارادة القوة، كعنوان رئيسي للكتابة ومذهبه، ينص على نوع من الشرح للعنوان إذ يكتب: «بحث في التجاوز القيمي لجميع القيم». فهو فضلاً عن رفضه لمؤسسات القيم القائمة، فإنه يدعو الى ما لم يؤسس بعد. بل إنه يعتبر أنه طالما بقيت هذه المؤسسات قائمة فليس ثمة تجسيد لارادة القوة، إلاّ عبر كل ما يضادها وينتهك اسمها، ويزيف ملامحها[7].

إذا كانت دعوة ارادة القوة تريد أن تنسف مؤسسات القيم القائمة من أخلاق وفلسفة ومسيحية، أي كل ما يميز مؤسسة المشروع الثقافي الغربي، كما اكتشفه نيتشه في عصره، فإن ذلك لا يرشحه ليكون داعية للعدمية. بل كما يقول هيدغر فإن نيتشه كان يرى في العدمية الذائعة في عصره أنها نتيجة لمؤسسة القيم القائمة منذ أفلاطون والمسيحية. إنها هي المقدمات لانحلال وانحطاط المشروع الثقافي الغربي. لذلك يجيء مذهب ارادة القوة كيما ينسف كل ما هو مؤسس أصلاً على الانحلال،أي على عدم من القيم تحت غطاء قيم المحبة والعدالة والرحمة. فتكون فلسفة نيتشه، كما يقول هيدغر «هي الخاصية العامة للحركة المعاكسة للعدمية داخل العدمية ذاتها»[8]. يشرح ذلك هيدغر بقوله إنه ليس ثمة حركة تاريخية قادرة على القفز خارج التاريخ ذاته، فلا يمكن العودة والانطلاق من بداية التاريخ. غير أنه إنْ كان ثمة ما هو أعمق من كل ما هو تاريخي فهي

تلك الحركة التي تجتاز التاريخ نحو جذره من أجل أن تبدع فيه نظاماً جديداً للأصول والجذور. من هنا كان نيتشه داعية لمؤسسة أخرى للقيم تقوم على حطام كل نظام آخر للقيم يدّعي تجاوزه لمسألة التأسيس، باعتباره خارج كل شك أو اعادة تقويم. وهذا ما حاول نيتشه أن يوضحه بطريقته في الكتاب الرابع من «ارادة القوة» تحت عنوان «تقويم وانتخاب»[9].

غني عن البيان أن ارادة القوة عند نيتشه هي المخولة وحدها لاقامة مؤسسة القيم الجديدة شرط أن تأخذ لفظة المؤسسة معناها الكينوني، وليس الاجرائي أو الوظيفي. ولكن ليس ما يهمنا في هذا البحث من استحضار المذهب النيتشوي إلّا ما يعين في فهم عبارة ارادة القوة، بما شحنت به من معانٍ ودلالات متنوعة في المكتوب النيتشوي الخصب الرائع. فهو المكتوب الذي يشكل حقاً جسداً أوحداً وأساسياً لارادة القوة. مكتوب نيتشه هو أول تحقيق لارادة القوة في قوة الكتابة ذاتها.

ذلك أننا لا نزال نسأل حول العلاقة في هذا الدور المفهومي بين ارادة و/قوة. وهي العلاقة ـ الاشارة التي نبهت هيدغر في محاضراته الأولى عن نيتشه. غير أنه لم يتوقف طويلاً عندها. فقد كان في تلك المحاضرات يكتفي بدور الاستاذ الذي يعرض ويشرح ما يعرض، وقليلاً ما ذهب الى التأويل. فالشرح يجهد في فضّ كنه الدلالة كما عناها صاحبها أولاً. لكن في مرحلة التأويل تلعب قراءة المؤول دوراً أساسياً لا يبرره النص المدروس وحده، بقدر ما يدعمه السياق النصي الجديد الذي يبنيه المؤوّل.

لكن هيدغر وضع يده على مفتاح التأويل وترك الأبواب مواربة لتفتح كلها وعلى مصراعيها فيما بعد، حين أبرز كون عبارة إرادة القوة تتحقق في دلالة أن الارادة انما تريد ذاتها، أن القوة هنا هي بمعنى: كيف تريد الارادة ذاتها، بذلك جعل العلاقة المتصفة بالدور المفهومي بين الحدين: ارادة/القوة، هي علاقة مفهوم بمرجعه في ذاته «فالارادة ليست شيئاً آخر إلّا ارادة القوة، والقوة ليست الا ماهية الارادة»[10].

لكن نيتشه بالطبع يحقق تعمقاً انقلابياً في دلالة العبارة. فالارادة ليست ذلك النزوع السيكلوجي المعروف في الدراسات النفسية. كما أن ارادة القوة التي يبشر بها زرادشت، بعيدة كل البعد عما فهمه التراث الفلسفي الالماني القريب من نيتشه بدءاً من كانط ووصولاً الى شللينغ وشوبنهاور وهيغل، كما أشار الى ذلك هيدغر نفسه. فجميع هؤلاء الفلاسفة لعبت الارادة لديهم دورَ مفهومٍ مركزيٍ، ولكن عبر مقاربات مختلفة. ومع ذلك فلقد وجد نيتشه في الارادة عمقاً لم يكتشف بعد، تماماً كمفهوم الكينونة. فهو الموضوع المركزي لدى جميع الفلاسفة. لكنه الموضوع الذي لا ينفذ. يظل جديداً ومفاجئاً بجدته بحسب عمق التجربة التي تقدمه عند هذا الفيلسوف أو ذاك. والحقيقة تبدو الارادة كلمة بسيطة مثل كلمة الكينونة. حتى إنَّ نيتشه نفسه سخر منها ووصفها بكونها: مجرد كلمة، وجعل نبيه زرادشت يعلن سخريته منها حتى إنه يصل الى حد انكارها. لكنه انما يفعل ذلك ليرفض المفاهيم العادية وشبه النفسية التي أعطيت من قَبْلُ لمفهوم الارادة، ممهداً بذلك لاعلان موقفه الخاص[11]. حتى عندما يصف أو يعرّف نيتشه في أحيان كثيرة الارادةَ حسب المصطلح النفسي، فيسميها تارة انفعالاً، ونزوعاً وآمراً، انما يفرض اعادة النظر والتأمل من جديد بماهية النفس وانفعالها. فذلك موضوع لم تنته معه الفلسفة ولا السيكلوجيا. وذلك الانفعال النفسي هو ذاته محتاج الى ايضاح وفهم كيما يساعد قليلاً أو كثيراً في انارة مفهوم

الارادة. فأن تكون الارادة تضم أو تعني كل هذه الحالات من الانفعالات والتوجهات والنزوع، فهذا يعني أنها أكبر من مجرد كلمة بسيطة. بل هي عقدة مركبة كما يصفها نيتشه مقابل الدلالة البسيطة المألوفة التي كان يميزها بها شوبنهاور من قبل. ولذلك يعود هيدغر الى تعريفه الأساسي لارادة القوة باعتبارها هي الخاصية التي تميز الكينونة، فهي إذن ستبقى كالكينونة ذاتها موضوعاً للبحث والتعريف الدائمين[12].

حتى عندما نحاول أن نستخدم بعض التعريفات النفسية فسوف نلقى أنفسنا أمام بعض الحالات الإرادية، ولكننا لا نستوعب ارادة القوة ذاتها. فالقول مثلاً إنَّ الارادة تعني حركة نفسية نحو هدف، إنما يقدم لنا فعلاً ارادياً يمكن أن يوصف بأنه فعل نزوع أو رغبة. لكن هذا النزوع انما يدل على الارادة، دون أن يستوعبها. بل أحياناً كثيرة قد يوقعنا في اللبس ويبعدنا عن مواجهة هدفنا الأصلي. إذ نقع في ساح الرغبات وصراعها وتفاصيلها الجزئية. فهل الرغبة تكتفي أحياناً بتأمل موضوعها، أم أنها تتأمله من حيث تتجه نحوه، وتنقاد به أو تقود صاحبها نحوه من حيث هي ترغب فيه وتريد تحقيقه أو امتلاكه. ثمة حاجة عضوية أو نقص في الارتواء كما سيقول فرويد. وهيجان الحاجة في النفس يدفع النفس إلى البحث عما يطامنها ويهدىء من روعها. لكن الفعل الارادي ميزه الفلاسفة والنفسيون الكلاسيكيون دائماً، بكونه يصدر عن مرتبة في النفس أعلى من مرتبة الحاجة. فليس كافياً بالنسبة للإنسان أن تثور لديه حاجاته العضوية الحيوية وحتى الرغابية لكي يندفع إلى ارووائها. بل لا بد له من إعمال وظائف اخرى عاطفية وعقلية تتعدى الذات إلى ساحة التجربة الخارجية والعلاقات الاجتماعية. فالراغب في موضوع عليه أن يستبصره، أن يدرك حقيقته، ما يلتبس به وما يشبهه وما ينافسه. هناك صراع الاختيارات والممكنات، وعمليات التقويم والاستهواء. ثم يأتي دور مواجهة السبل والوسائل المؤدية أو المسهلة لفعل أو افعال التأدية والتحقق. لذلك اعتبر الفعل الارادي محصلاً للشخصية. إنه قمة السلوك الذي تتقاطع عنده خطوط شتى من كينونة الشخصية وواقعها وموقعها بالنسبة لذاتها ولشروطها الاجتماعية والانمائية[13].

ومع ذلك كل هذه الأفعال الموصوفة بالارادية، كما أنها ليس من الضروري أن تكون هي ارادة القوة، كذلك ليس من الضروري أو من المطلوب ألّا تكون هي ارادة القوة. بل ربما كان نيتشه بصورة خاصة يتتبعها عبر غابة تلك الأفعال الارادية أو المؤشرة الى الارادة، لكنه لا يرى فيها، حتى فيما هو اعلاها وأقواها، فيما هو متجاوز حقاً لمؤسسات القيم نحو القيم الأخرى التي يطلبها نيتشه دائماً، لا يرى فيها إلّا مجرد عقبات أو حالات مزيفة ملتبسة، لا توضح ارادة القوة، لا تكشف عن نزوعها الكينوني الشمولي، بقدر ما تخدع أو تضلل. لذلك سخر زرادشت من تلك - الارادة ،أنه يرفض أن يقع ضحيةَ خداعها. ليست هي ما يطلب، وما يطلب لا تعبر عنه الا ارادة القوة التي لا يزال يبحث عنها دون أن يلقاها بعد. ولا ننسَ هنا أن كل ما يرفضه نيتشه من تلك المفاهيم الشائعة عن ارادة القوة انما يقصد به مفهومها الخاص عند شوبنهاور.

لعل أول ما يهتم به نيتشه هو أنه يحرر ارادة القوة من افعالها الارادية الخاصة، الجزئية، الفردية، وأن يطلبها في شموليتها غير المحدودة. كما لو أن ارادة القوة كانت هي ارادة الارادة.

* * *

وهكذا نخلص مما تقدم إلى ما يلي: بالرغم من أن /ارادة القوة/ تتضمن مفهومين إلاّ أنهما يؤديان في النتيجة إلى مدلول واحد. لأن مفهوم الارادة يبدو أشمل بالدلالات من مدلول القوة، إلاّ أننا إذا تأملنا أكثر في جوهره نجده يدل على القوة فحسب. وهكذا فليس ثمة محمول يمكن أن يطلق على القوة كموضوع، الا وهو من جنسها. فهي دائماً بالنسبة لذاتها. والاختلاف الوحيد الممكن بين قوة وأخرى، انما هو الاختلاف بالكم الذي يعطيها التميز بالكيف أو النوع. كما قال نيتشه: «هذا المفهوم المجيد للقوة، الذي بفضله ابتكر علماؤنا الفيزيائيون الإله والعالم، محتاج إلى عنصر مكمل: فينبغي أن نعزي إليه ارادة داخلية أدعوها ارادة القوة»[14]. هنا يريد نيتشه أن يميز عبارة ارادة القوة عن مبدأ شوبنهاور: ارادة الحياة. فهو يرى إلى المبادىء جملةً أنها لشدة عموميتها لا تكاد تقول أو تجسد شيئاً، بينما تتجه ارادة القوة دائماً إلى التشخيص والواقعية، لأن هناك الحامل المادي الذي يمكن أن يجسدها ويعينها، من حيث إنها تجسده وتعينه في الآن ذاته. لذلك ليس ثمة ارادة للقوة خارج القوى ذاتها التي تظهر من خلالها وتعينها، فهي مشروطة بشروط القوى الموجودة، وهي في الوقت عينه تحدد تلك الشروط. لا تعلو فوق صورها الواقعية وحالاتها المتجسدة واتجاهاتها المباشرة. لأنها حاضرة في الشيء الذي تريده، متجسدة باستمرار في كل ما يقدم ثمة معلومة عنها أو يرمز إليها، أو يشير إلى تجسُّدها فيه.

وباعتبار أن نيتشه وضع تجربته وفكره في الموقف المعادي والمناضل ضد كل نزعة ميتافيزيقية فهو تجنّب كلّ تبديد لارادة القوة في التجريد الميتافيزيقي. لذلك راح يلاحق تجلياتها في الدلالات ذات الحوامل المادية. فارادة القوة لا تنفصل عن القوة. لكن لا يمكن أن تتحد بها. إن عدم الانفصال بين ارادة القوة وحواملها من القوى المختلفة لا يعني التوحيد بينهما، بحيث يمكن أن يَحُلّ كلُ طرف مكانَ الآخر. وإلاّ فما الحاجة إلى مفهوم ارادة القوة، إن كان معادلاً تماماً لمفهوم القوة. تلك هي الفوارق الدقيقة التي لم يشرحها نيتشه كفاية في عروضه الفلسفية، لكنه كان يحاول دائماً أن يقدمها من خلال مقاطعه البيانية، وصيغه الاستعارية والشعرية. فما الفرق بين القوة ـ التي ـ تَقْدِرُ، وبين الارادة ـ التي تريد. فالقدرة والارادة قد يحيل أحدهما إلى الآخر، ولكن دون أن يتلاشى فيه. ذلك ما جعل هيدغر يأخذ مهمة الشرح والتأويل على عاتقه بالنسبة للنص النيتشوي[15].

عبارة/ارادة القوة، هي مضاف ومضاف إليه. الارادة مضافة إلى القوة. لكن علاقة الاضافة تتجاوز صفتها النحوية، لتلعب وظيفة الاختلاف التكويني بين حدّي العبارة. فالارادة ذات منبت وسياق تكويني مختلف عن المنبت والسياق التكويني للقوة. لكن العبارة المؤتلفة هكذا: ارادة القوة، تلعب دور المبدأ بالنسبة لكل لفظ على حدة. فارادة القوة هي مبدأ بالنسبة للارادة وحدها، وهي في ذات اللحظة مبدأ للقوة. لذلك تقوم العبارة بمهمة المرجع لكلا مفهوميها في وقت واحد. وبدلاً من استخدام دلالة المبدأ هنا فإنه ينبغي الاستعانة حقاً بدلالة المركب. لأن العبارة هي المركب (Synthèse) الذي ينتج عناصره، أو بالأحرى يعيد انتاج مفهوميه (ارادة/قوة) مستقلين أصلاً، ولكن في حال انتاج جمعهما في تلك الرابطة العبارية فإنهما يقدمان مفهوماً منتجاً جديداً، تركيباً على طريقة كانط[16].

إذن فإن عبارة ارادة القوة، هي تركيب في اللحظة التي ينتج ذاته فيها فإنه ينتج كلّ آخر يمكنه أن تكون لديه ثمة رابطة بإرادة القوة. لذلك كان الحاح نيتشه دائماً على رفض التجريد الفلسفي المناظر للتجريد اللاهوتي، باعتبارهما يمثلان قناع مايا الذي يحجب العالم الموّار بالحركة والتغير.

فالمركب: ارادة القوة، هو فعاليةُ تحقّقٍ دائم تتمرد على القوالب الثابتة أو المفاهيم المجردة المعلقة فوق سيلانها الدافق. فالمجتمع المؤسسي هو الواقع الخادع الذي أراد أن يقنعنا دائماً بكونه الواقع الحقيقي. وهو في النهاية بالنسبة للفكر النيتشوي ليس سوى تجريد، ينعته تارة بالأخلاق أو المسيحية أو الفكر الأفلاطوني أو الابولوني (نسبة للإله آبولون رمز الحكمة والاستقرار «أي الزيف»). لذلك لم يولد فكر الواقع بعد.

وبكلمة أخرى، ومصطلح فرويدي، فإن ثمة واقعاً مكبوتاً، يزيفه واقع آخر مصطنع. لقد اصطدم الفكر النيتشوي بهذه الاستحالة في كون أن إرادة القوة هي الواقع الحي الحقيقي ولكنه غير الموجود في الوقت ذاته في كل ما ابتناه المشروع الثقافي الغربي. لقد رأى أن عصر التنوير الذي فجر الحداثة الغربية الجديدة، سرقته مؤسسة المؤسسات المعهودة. وبالتالي فإن الحداثة مهددة من جديد. إنها استحالة ألا تكون ارادة القوة قادرة حقاً على فرض ذاتها، في حين من المفترض أن تكون هي القدرة الفعلية والمطلقة. الاستحالة هذه رفعت في وجه الفكر النيتشوي سداً هائلاً أدّى بصاحبه إلى ما يشبه الجنون. افتقد الحل[17]. توقف عن الكتابة. صار عقله شيئاً زائداً عن اللزوم.

كان ماركس في خط آخر من الفكر ينشد هو كذلك ارادة القوة على طريقته. كانت عودته إلى التاريخ الاجتماعي للمشروع الثقافي الغربي بمثابة انقاذ حقيقي من تلك الاستحالة التي اصطدم بها وعيُ نيتشه الجبار. كان يرى أن وسائل الانتاج تزيّف واقع قوى الانتاج. فتكون المحصلةُ مجتمعاً منحرفاً كله، لامعقولاً، ولكنه يدعي أساس المعقولية، ويكذّب كلّ واقع آخر. ههنا ثمة يقين تاريخي لصيغة قابلة للوعي والتشخيص، صيغة لارادة القوة، أو للقوة وهي ملتوية وملوية على جسدها وعمودها الفقري[18]. فحين نرى إلى عبارة ارادة القوة من خلال صيغتها العصرية: قوى الانتاج، نكتشف كيف أن الفكر الماركسي استطاع ان يدخل صيرورة التاريخ، في حين أن نيتشه اقتنصه جنون العزلة والانعزال.

إنَّ قوى الانتاج، صيغة متحققة تاريخية للقوة، ولكن تكبتها علاقاتُ الانتاج. تلك التي سوف يخرج من مصطلحها فكرٌ آخر يمثله فوكو. فكر يعمم هذه الجدلية بطريقة مختلفة كذلك. فيرى أن ثمة قوة من ناحية، وسلطة من ناحية مقابلة. وأن السلطة ليست سوى انحراف للقوة ما أن تضاف إلى/أو ترتبط بما ليس من مفهومها، بحدّ آخر يحدها، ينقصها، يشوّهها، يحرفها إلى آلية فعل وانفعال، أخرى مختلفة ومضادة لها.

إنَّ القوة مكبوتة تحت اسم آخر مشرَّع ومشروع هو: **السلطة**، ما أن تُقْسر القوةُ على أن تدعم ما كان يقاومها، يقتنصها ويستغلّها لحسابه، ويتمنطق بمنطقها. ويحمل مختلف أعلامها ويستخدم كاملَ عُدَّتها وآلاتها. ولكنه لا يقدر عليها في ذاتها. فيظل يطاردها ويزيفها ويصورها بمختلف ادعاءاته وأهوائه. يأسر اللغة تحت ألسنة رطينة. ويجعلها ناطقة بقاموسها المكتوب كإشارة اختلاس ونفاق عما هو مكبوت[19].

الحيوية الأصلية مكبوتة في الإنسان الفرد. القوى المنتجة الحقيقية مكبوتة في الانسان ـ المجتمع تحت سلطان علاقات الانتاج. فرويد يترجم ماركس. وهما يقفان متواجهين، احدهما وهو فرويد ظهرهُ إلى الحيوية (الطبيعة)، والآخر، ماركس، يسند ظهره إلى المجتمع (التاريخ). كلاهما باحثان

عن المكبوت. لكن نيتشه وضع يده أساساً على اسم هذا المكبوت قبل أن تشوهه أية سلطة: إنه القوة.

هربرت مركيوز اكتشف الانفصال أو القطيعة، كما الاتصالَ أو التكاملَ بين فيلسوفيْ العصر الصناعي: ماركس وفرويد. وطرح مشروعه الخاص الذي يريد أن يحقق النقلة النوعية بين طرفي المعادلة الماركسية والفرويدية، ليجسدها في مركب النموذج التكنولوجي للعصر الصناعي، المجسِّد هو بدوره المشروعَ الثقافي الغربي، راهناً عبر محصلة حداثته كلها. فالاستغلال الطبقي متحالف مع الكبت الحيوي ولدا معاً القمع التاريخي للإنسان فرداً وجماعة[20]. يتجلى هذا القمع نقيضاً شرساً ضد سعادة الانسان. إذ يجرؤ مفكر في أواسط القرن العشرين أن يستعيد المذهب اللذي (Hydonisme) كتجديد لدعوة نيتشوية، تلبس القوة ثوب السعادة. مركيوز طلب انساناً سعيداً مقابل طلب نيتشه لإله يرقص[21].

كتب مركيوز: «إن مفهوم الانسان المشتق من النظرية الفرويدية، هو فعل الاتهام الأقصى الذي لا يمكن دحضه، ضد الحضارة الغربية، وفي الوقت ذاته هو أفضل دفاع لصالحها لا يمكن ردّه. فإن تاريخ الإنسان بحسب فرويد هو تاريخ قمعه. ذلك أن الحضارة لا تفرض أشكال القسر على وجوده الاجتماعي فحسب، ولكن على وجوده الحيوي. فهي لا تحد من بعض أجزاء في الوجود الانساني فقط ولكنها تحد بنيته الغريزية ذاتها. ومع ذلك، فإن هذا القسر أو الإرغام هو وحده شرط التقدم الأولي»[22].

هذا ما فهمهمركيوز من فرويد مرحلياً ليحاول فيما بعد أن يناقشه فيه بدقة، ويخلص منه إلى نتيجة ليست في صالح فرويد تماماً. ذلك أنمركيوز ليس يائساً من قدرة الانسان على استرجاع مكبوته. من هنا يحمل شيئاً من تفاؤلية ماركس. لكن فوكو هو الذي تصدى مباشرة لمشروع القوة القووية. أي قدرة المجتمع المعاصر في ظل حداثة جديدة، على استعادة القوة لدلالتها، بعزل كل التباس سلطوي حول اسمها. لكن هذه التفاؤلية لا تمر عبر منهجيات محددة كالتحليل النفسي الفرويدي، أو التحليل الاجتماعي الطبقي الماركسي. بل لا بد من تحرير الخطاب الدلالي نفسه، أي أداة التحليل الرئيسية التي ينبغي لها أن تفارق حقاً الأنظمة المعرفية إلى ما يؤسس كل نظام[23].

من هنا جاء مفهوم الابستيمية في خطاب فوكو، باعتباره مفهوماً تعددياً في الأساس لا واحدياً، وتجسده خطابات غير محدودة. ذلك أن اهم ما يميز فكر فوكو بالنسبة لما رسخ في الفكر النقدي المعاصر أنه يحرر مفهوم السلطة من كونه مفهوماً منتِجاً (بكسر التاء).

يريد فوكو أن يتجاوز في بحثه عن السلطة، كل التحليلات او انظمة التفكيك المعرفية، التي غدت تقليدية لأنها غرقت واستغرقت في الواحدية، وكادت تشيخ أو شاخت وراء الايديولوجية[24]. وهو بالتالي لا ينكر تلك الأنظمة من فرويدية وماركسية، وحتى الوجودية واللسانية القريبة منه، لكونها مغلوطة منطقياً أو عاجزة دلالياً، ولكن لكونها تشكل بعض الابستيميات في حقل طافح بكثير من الابستيميات المحتاجة دائماً إلى اعادة اكتشاف واعادة قراءة من خلال تاريخانياتها الخاصة. لذلك فالاركيولوجيا تحفر في كل مكان وتكتشف وثائقها التي تفرض ادوات تفكيك خاصة بها[25]. لأن خطاب فوكو الخاص والأعلى يريد أن يقول بكل بساطة إنَّ كل حقل أركيولوجي لا يمكن الحفر فيه قبل معرفته. وإذا أتيته مسبقاً بالأدوات، فإنك تفترض أنك تعرف ماذا تريد أن تحفر. وهنا يبطل منهج الأركيولوجيا من أساسه.

فالخطاب يحمل إبستيميته. وعندما يصبح لكل الخطابات خطاب أشمل فإنه يفرغ من الابستيميات ويتحول إلى قشرة تطير في الفضاء[26].

يفسر هذه الاشكالية في الحقيقة أساس الموقف النيتشوي الذي يرفض أن يطلب القوة الا في القويّ، أو فيما يخفي أو يحرف القويّ.

ليس ذلك لأن ادوات التفكيك المعهودة، تلك التحليلات المنهجية، من ماركسية وفرويدية ولسانية وانتربولوجية، ليس ذلك لأنها لم تقل الحقيقة، بل على العكس فهي كشفت ممارسات للسلطة، للكبت، للقمع، للتورية. لكنها لم تكشف هي كل الممارسات.. الاخرى. وكان عيبها أنها تبحث دائماً عن الحلقة الازدواجية بين منتِج ومنتَج. في حين أن فوكو لا يريد أن يحصر السلطة في مثل تلك الحلقة من وجهة معرفية. كما أنه يرفض أن يحدد حقلاً وحيداً للممارسة[27]. فالسلطة كثرة من الممارسات، كثرة من المنظومات ومشتقاتها، كمّ لا ينتهي من اللعبة وقواعد اللعبة. وبهلوان زرادشت لا يرقص على حبل واحد.

كما كان زارادشت مدخلاً للحداثة عند نيتشه، صار المريض النفسي (البسيكلاني) مدخلاً للعصر عند فرويد. ولكن مركيوز انتصر لإمكانية عودة المكبوت بالرغم من فشل (الطبقة العاملة) في امكانية تصحيح مسار التاريخ الاجتماعي بحسب ماركس. أما فوكو فإنه عاد إلى طلب الممكن على أنقاض المستحيلات الايديولوجية كلها عندما ضرب صفحاً عن التاريخ الشمولي وجدلياته الكليانية، عندما شرع في البحث عن وثائق كل ابستيمية على حدة، فوجد لكل منها خطابها الجزئي بل الفرداني. فالتاريخ هو قصة الفردنة. والفردنة ليست شبكية اتصالٍ، بقدر ما هي فردنةُ قطيعات[28]. وبذلك تعود الحداثة إلى كونها مجرد حداثة لكل قطيعة بالنسبة لسواها. فليس المهم أن تسبق ابستيمية معينة ابستيميةً أخرى أو تلحق بها. ليست التاريخانية **اتجاهاً**. بل قد يكون التزامن صيغة معدلة عن التجاور، أو التواجد معاً لكثرة من الابستيميات، لا صلةَ عضوية بينها، وإنما صلة فضائية. فالتوالي كالتراتب. والزمن هنا أزمنة. تتقاطع. توجد معاً. تتمفصل، تتراكب، تتراتب. والخطاب هو اكتشاف الابستيمية. لكن الاكتشاف لا يبررها، لا ينقلها من بنيتها القائمة فيها، إلى بنية أو بنى أخرى تضفي عليها ثمة انتظاماً خارجياً ما. إنه بالأحرى ينبىء عن انتظامها الخاص. إنه **اكتشاف قطيعتها**[29].

ولكن قبل أن نميز هذه النقلة النوعية الكبرى عند فوكو التي تريد اعادة الاعتبار لخطاب التاريخانية بدون تاريخ. للقوة بدون ركائز أشباهها، فإن استعادة لثورة النقد في المسألة المعرفية لا بد أن تفرض قراءة أخرى لرواد حداثتها.

ذلك أن ثورة النقد كانت تتقصى المكبوت لتستعيد حضوره. وكان لذلك التقصي منهجياتٌ مختلفة تفرعت فروعاً كثيرة من ينبوعها الأول عند كانط. وقد تتابعت أجيال من الفلاسفة بعد/**كانط**/ حاملةً رايات عذيدة للنقد. لكن يبقى لنيتشه دوره الكانطي المتفرّد. إذ إنه وحده من طرح معيار العقلانية الحداثية الجديدة باعتبارها تنتمي إلى ارادة القوة، أو إلى ما يعيقها ويحرفها ويشوهها. فإن تحرير العقل يعيد التطابق بينه وبين القوة. يجعله يعرف في ذاته اولاً واساساً أنه القوة، هو القوة، خالصةً من كل تحديد أو لُبْس أو إضافة، حتى من الارادة. إنها القوة القووية التي لا تريد غير ذاتها، لا توجد إلاّ بذاتها ولذاتها. لكنها القوة ـ المكبوت مع ذلك.

إنـه حتى يمكن لتاريخ الحداثـة المعاصرة أن يستعيـد هذه المـواجهة مـع القوة، كـان لا بد من ثورات منهجية كبرى تقلب ادوات المعرفة، لتقلب مضامينها الراكـدة. كانت الثـورة على المؤسسـة تتطلب الثورة على مؤسسة المؤسسية ذاتها. وهي أنظمة المعرفة كما في نظام أنظمتها الواحد والمتعـدد في آن.

* * *

لم يخطر ببال احد أن يخرج من أقصى العالم «الجديد» ـ اميركا ـ فيلسوف مثل مركيوز يجمع تراث كانط وهيغل وماركس وهوسرل وفرويد. ويـدمج أهم تيـارات الفلسفة الحـاكمة بعقـل الحضارة الغربية الحديثة في مـوقف جذري واحـد، يهدف قـطعاً إلى نسف مصـادره، في بنية هـذه الحضارة بالذات. فحتى أن الفلسفة لم تعد تستطيع مفارقة الموقف النقدي الذي شرعه **كانط**، وتابعه كبار ممثلي المدرسة الألمانية، في مجالات الفلسفة والاجتماع والتحليـل النفسي. ولكن توالي مـوجات هـذا التيار، كان يكامل ما بين النقد وجهاً لوجه مع التراث الانطولوجي. الذي بدأه **كانط**، وبين النقد التاريخي الفلسفي الذي أرسى دعائمه الأولى هيغل، وبين النقـد الاجتماعي المادي، الذي كـرسه ماركس، وبين النقد النفسي البيولوجي الذي أثاره فرويد. كان ذلك التكامل يبدو ناقصاً باستمرار لأن كل واحد من هذه المواقف النقدية كـان يحاول أن يعمم اطـلاقيته الخـاصة ويمتص حـدود بقية المواقف، وينميها بحسب منهجه الخاص، ومن خلال رؤياه الخاصة.

ذلك أن **كانط** الذي نقل الاهتمام الفلسفي من حدود الانطولوجيا التقليديـة إلى حدود البحث عن معايير المعرفة ومعايير العمل، أي إلى نطاق التجربة الانسانية المباشرة، كان بـذلك، إنمـا ينزل الفكـر من حدود المنـطق المجرد، إلى حـدود منطق الأحـداث وصلتها بعقـل الإنسـان من جهـة، وبعمله من جهـة أخرى. فمنـذ أن اطلق شعاره الثـلاثي: مـاذا يمكنني أن أعلم، مـاذا يمكنني أن أعتقـد، ماذا يمكنني أن أفعـل، كـان يقلب أسـاس التقليـد الفلسفي كله، إذ ينقـل التفلسـف من مهمة ادعاء الكشف عن الحقيقـة، والحقيقة المـطلقة، إلى مهمـة التساؤل الأسـاسي عن معيار كـل حقيقة، والحقيقة المطلقة ذاتها، إن كان لها ثمة وجـود، وعن معيار العمـل (الأخلاق والسيـاسة)، الذي يرتكز هو بدوره على حدود المعرفة من ناحية، وحدود الاعتقاد من ناحية ثانية. غير أن كانط الذي وعى مهمته في البحث عن الشكل منذ الأصل، كان في الوقت ذاته يتمنى أن يقدم المضمون كذلك. فمن حيث إنّ الهدف التقليدي للفلسفة هو «اكتشاف الحقيقة»، وكـأن لها وجـوداً مستقلاً عن العقـل والانسان، اراد كـانط أن يكشف عن «الشكل» الـذي به يمكن أن تتم المعـرفة، وعن قوانين هذا الشكل. فهذا إذن كان يهدم ادعاء عزيزاً عـلى الفلاسفـة منذ قـديم الزمـان، بإمكـان بلوغ حقيقة مفصولة عن الفعل، ويبني بديلاً عنه فيما سوف يسمى مستقبلاً «نظرية المعرفة». لقـد حاول كانط جاداً أن يقيم إذن سلطة المعيار، الشكل، مقابـل سلطة المطلق، المضمـون. وبذلـك فتـح الطريق واسعـاً امام العلم من جهـة لبناء مضـامين جزئية، حقـائق نسبية، وأمـام الفلسفـة الجديدة من ناحية اخرى لتتنازل عن حق امتلاك المطلق، والتراجع نحو أصول المشكلات المعرفيـة والسلوكية، دون تورط بمضامينها الخاصة[30]. ولقد كان جهد كانط إذن ينصب بالدرجة الأولى على عملية تحريـر أولى للفلسفة من طغيـان اللاهـوت الديني من نـاحية، وطغيـان المطلق الفلسفي من ناحية أخرى، وإن كان يصعب التمييز بينهما عندما نواجه الفلسفات الوثوقية السـابقة عـلى كانط.

لقد كانت إذن بداية رحلة الموقف النقدي هي في هذا التحرير الذي بدونه ما كان لطريق النقد أن يشرع أبوابه أمام الحضارة الغربية لتحقيق مرحلتها الانطلاقية نحو العلم والتجربة[31].

لقد اسقط كانط أساسية البحث عن أصل الوجود فيما يتجاوز الوجود الحسي ذاته وقضى على مشروعية هذا المدخل لكل نوع من التفلسف أو البحث العقلي. فحين استطاع أن يبرهن على بطلان كل اثبات أو نفي فيما يتعلق بموضوعات الميتافيزيقا التقليدية ـ خلال نقائضه المشهورة ـ فهو لم يكن يريد أن يقول بقلب حركة الفكر فحسب، (البدء من التجربة بدلاً من المنطق)، ولكنه كان يريد أن يقيم للمرة الأخيرة حدود المعرفة الانسانية فيما لا يتجاوز حقاً طاقة العقل من ناحية، ومعطيات التجربة (الطبيعة) من ناحية ثانية وامكانيات الحواس من ناحية ثالثة. وهي تلك الأطراف الثلاثة التي تؤلف واقع الفلسفة والعلم نظرياً، وواقع التجربة الوجودية عملياً.

لقد كان العقل قبل كانط في حال انسلاب، بلغة ماركس. امام المطلق، وفي حال قمع من قبل اللاهوت وسلطانه، بلغة مركيوز. غير أن العقل الذي فاز بحريته لأول مرة، واستخفته لذة الانتصارات المتتابعة على الطبيعة، وتحقق الانقلاب التاريخي الكبير على يده، تحول بالتدريج إلى لاهوت جديد في يد الطبقة الصاعدة، بعد اضمحلال النظام الاقطاعي اللاهوتي القديم. فالانقلاب الصناعي الذي اقام دولة العقل لحساب الانتاج الآلي، انجز اكبر تحويل في صيغة علاقات الانتاج، وانعكاساتها الاجتماعية والفكرية[32].

ولقد كان هيغل الذي هو اول من طبق شكلية المعرفة على تحليل التجربة الانسانية كتاريخ واجتماع وفكر وفن ودين، قد افاد ولا شك من الثورة الكانطية، فتعمق في هذه الشكلية حتى استطاع أن يكتشف حركيتها، فجسدها في ذلك الكشف الانعطافي الأكبر في تاريخ الفكر والاجتماع معاً، ألا وهو الجدل.

إن النقد الآن ليس مجرد برهان على محدودية العقل، وبالتالي الغاء المعرفة فيما يتجاوز أداتها وميدانها الواقعيين (الأشكال القبلية للمعرفة في بنية العقل، ومادة المعرفة المستقاة من التجربة)، كما هو الأمر عند كانط، ولكن النقد يوجه الآن إلى قصة الانسان بالذات. فكان هيغل بحق أول فيلسوف حاول تشريع تجربة الحضارة الانسانية كاملة، على ضوء انتاجاتها المتداخلة، وبحسب منطقها الجدلي الداخلي المتنامي. وبذلك كان همّ هيغل الأول هو البرهان على أن حضارة الانسان تستوعب الكلي والجزئي، وأن المطلق بالتالي، الذي امتنع علينا إثباته أو نفيه بعد (نقائض كانط)، انما هو الآن متحقق من خلال سياق الشكل: الديالكتيك، ومن خلال نمو المضمون: مراحل تكون المقولات التي بدلاً من أن تبقى أشكالاً قبلية فارغة في بنية العقل، كما هي عند كانط، فإنها تمتلىء الآن بمضامين لا تكف عن النمو والتحقق، فيتولد عنها سياقات متجاورة متفاعلة باستمرار، كأنظمة اجتماعية وسياسية وقانونية، وأحداث مصيرية (التاريخ)، وتطلعات فكرية وروحية وفنية تتجسد داخل الانتاجات الاجتماعية والتاريخية، وكشف عنها تحققاتها المتوالية، بل إنها لتكون كذلك أشبه بالأسباب الفاعلة الأرسطية، إنما لا تنفصل عن نتائجها، بل تساوقها وتتنامى معها.

لقد أراد هيغل أن يثبت من خلال (فينومنولوجيا الروح) أنّ التاريخ والمطلق متحايثان متلاحمان، إن لم يكونا وجهين لحقيقة واحدة. وقال شراح هيغل اليساريون إنّ هذه المطابقة انما حدثت لصالح بعث المطلق ثانية من خلال نقيضه وهو التاريخ، أو بمعنى معياري اخص:

التجربة. ولكن بالرغم من مدى صحة هذا التفسير، فإن هوس هيغل بالبرهان على (تحقق) المطلق عيانياً قد افاد من جهة ثانية، في تثبيت صفة اطلاقية للديالكتيك ذاته، الذي كان هو هيكل البناء، وهو مفاصل حركة التاريخ[33]. وبالتالي لم يبق إلّا أن يستخدم هذا الديالكتيك لصالحه الخاص، بدلاً من أن يُقسر على تعليل ما يتخطاه (المطلق اللاهوتي القديم). فكان نقد ماركس الذي حول هذا الديالكتيك من غاية في ذاته، إلى منهج استقراء وتحليل وكشف عن بنيات التغير التاريخي عبر الوجود الاجتماعي المتحقق دائماً، لا عبر رموز علمية أو فلسفية او دينية او فنية، كما فعل هيغل. لقد كانت خطوة ماركس هي الخطوة الأخيرة نحو الهدف، فكانت هي الهدف إذن.
فإذا بالفلسفة هي النقد. وإذا بالنقد هو الديالكتيك، وإذا بالديالكتيك هو كذلك، بقدر ما يحكم العقل والواقع معاً، إلّا إنه اداة لهذا العقل والواقع معاً، عندما يتم تحقق التحول بعد نضج ظروفه الموضوعية، على أرض المجتمع، ويتم معه وعي هذا التحول وظروفه، فيتحقق عندئذ انعطاف جديد على طريق التقدم. إن وجود الديالكتيك كصيرورة تاريخية حتمية ملتحمة بالأحداث، ووجوده كحقيقة الحقائق في الطبيعة المادية ذاتها، لا يجعل منه مجردمنهج اختباري من ابتكار العقل. ولكن عندما يستطيع العقل أن يطابق فعلاً بين الجدل كمنهج عقلي، وبين الجدل كصيرورة تاريخية وحركة مادية في صميم الطبيعة، تنتفي التناقضات الجذرية بين تلك الحدود الثلاثة الأساسية: العقل، الطبيعة، التاريخ.

وهي تلك التناقضات التي حددت مراحل الفكر والحضارة معاً: ففي عهد الفلسفات قبل الكانطية (ما خلا ديكارت وبداية التجريبية الانكليزية اعتباراً من لوك) كانت هذه الحدود الثلاثة كلها مندمجة وممتصة في المطلق الإلهي، أو أنها ذات وجود نسبي وعارض بالنسبة له. ثم أعاد (كانط) ترتيب العلاقة بين العقل والطبيعة، محاولاً اقامة دعامة التجربة على أساس توضيح (وظيفة) كل طرف بالنسبة للآخر، دون التورط في (ماهية) كل طرف في ذاته، وجعل ذلك من مهمة الميتافيزيقا[34].

وجاء هيغل فحاول أنْ يدخل هذه العلاقة بين العقل والطبيعة في سياق الزمان، فكان التاريخ عنده هو الأساس، على أن يشمل التاريخ المنهج (العقل)، والتحقق العياني كمادة وأحداث انسانية ذات معنى واتجاه. ولكن تغلب المعنى عنده إلى درجة تجريد التجربة الانسانية كلها، ودمجها مرة اخرى في مطلق روحي جديد، جعل التفوق على التناقضات الأخيرة الحاسمة منوطاً بابتسارات فوقية غريبة عن الصيرورة التاريخية، عندما وجد أن الاعتقاد السياسي (الدولة) والاعتقاد الديني في مرحلة تاريخية معينة (وهي مرحلة سيادة التحول الاقطاعي ـ البرجوازي للدولة الجرمانية في عصره) يؤلفان حقاً نهاية استنفاد الصيرورة التاريخية، ووصول العقل (الديالكتيك) إلى تطابق تام بين الطبيعة والتاريخ معاً، أي مرحلة انتهاء كل شيء!

ذلك ما جعل الموقف الماركسي ينصب في جوهره على تحقيق المحاولة (الكانطية) الأولى وهي النظر إلى هذه الحدود الثلاثة (العقل، الطبيعة، التاريخ) من وجهة (الوظيفة) لكل حد بالنسبة للحدين الآخرين، على أن يصبح التاريخ بصورة رئيسية هو الميدان الأولى لتحقق جدلية هذه الوظائف الثلاث من خلال أعظم عينة واقعية مباشرة، ألا وهي التحولات الاجتماعية، التي كانت الحاصل الموضوعي للحركة الديالكتية ومركباتها المتنامية، والتي أهمل شأنها باستمرار أمام التجريدات الفوقية المتتابعة.

وفي الوقت الذي فرغ فيه ماركس من عمليات تفسيرات الفكر بانتاجاته التي شغل بها الفلاسفة والكتاب الهيغليون خلال النصف الأول ـ وما زالوا حتى أواخر النصف الثاني من القرن الحالي ـ مثلاً (اشبنغلر) في «انهيار الغرب» ـ فلقد حاول ماركس ان يجد معياراً مادياً لتطور الحياة الانسانية في ذاتها. فكانت علاقات الانتاج هي اساس الاكتشاف الثوري الجديد، وامتلأ الديالكتيك هذا بمضمون تاريخي اجتماعي، لا يمكن أن يفسر بمعزل عن الشكل المادي الذي ينعكس هو عنه. كان ماركس يجد أن مرحلة التوافق بين الحدود الثلاثة المشهورة: العقل، الطبيعة، التاريخ، لا يمكن أن تتم الا عندما يتحقق التوافق بين الانسان كقيمة، وبين مردود عمله كمادة، أي عندما يتم الغاء انسلاب الانسان بالإنسان. وبذلك يتم لقاء العقل والتاريخ من جهة، (أي أنّ ما يراه العقل صواباً يتطابق مع التحقق التاريخي)، ويتحد المبدأ بمضمونه وتصبح العلاقة الآن بين طرفين لا بين ثلاثة: العقل والتاريخ من جهة والطبيعة من جهة ثانية[35]. ومنذ ذلك يعود الديالكتيك إلى سياقه الأصلي، فبعد أن تم الغاء الاستغلال بين الفئات الانسانية، فإن امكانيات الخلق ستتحول كلها إلى صراع مع الطبيعة يعود بالنفع على المجموع الانساني، ويمهد إلى قيام الحضارة «السعيدة» المحررة من أي شكل من أشكال الانسلاب داخل صيغها الانسانية والاجتماعية، والمتجهة بكامل قواها نحو التقدم المتزايد، أي نحو استخدام افضل للجهود الانسانية في تفاعلها مع المادة الطبيعية، لبلوغ افضل مستويات الحياة السعيدة العادلة للجميع.

غير أنّ عالماً ومفكراً من طراز خاص، هو (سيغموند فرويد) كان يبحث عن تحقق تلك «السعادة» في القاعدة المادية الحيوية للإنسان الفرد: باعتباره قبل أن يكون انساناً مفكراً، أو انساناً اجتماعياً، أو انساناً سياسياً، انما هو كائن حيواني ـ بكل بساطة.

فمن اللاهوت (الفلسفات الاعتقادية والتقليدية) إلى العقل (كانط) إلى التاريخ الى علاقات الانتاج (ماركس)، كان ثمة حقيقة مباشرة بسيطة، منسية دائماً، وهي ان الانسان ليس عقلاً فحسب، بل قد لا يكون عقلاً أبداً، إنه «حياة» والحياة هنا لا تؤخذ بمعنى شاعري ولا فلسفي، ولا وصفي، ولكنها بمعنى وجود المادة الحية ذاتها.

ففي حين أنّ ماركس كان يهدف إلى الامساك بالمعيار المادي الأول، ووجده في «العمل» الانساني، صيغه وعلاقاته، واشتق منه بقية الفعاليات الانسانية، فإن فرويد كان اكثر التصاقاً بالفرد. فالعمل يفترض قيام الجماعة وتعقد ممارستها. وأما الطبيعة الحيوية فتفترض وجود الجسم الحي. والجسم الحي يحمل الفرد «الانساني».

والعمل الاجتماعي معاق اجتماعياً عند ماركس، ولذلك تنعكس عنه مختلف اشكال الانسلاب: الانسلاب الديني والسياسي والثقافي، والانسلاب الاقتصادي والاجتماعي، الذي يؤلف هو اساس هذه الاعاقة.

وعند فرويد فإن الطبيعة الحيوية عند الفرد محبطة، لا تستطيع ملاقاة اهدافها، ولذلك فإنّ (عملها) في الفرد، وفي بيئته الحيوية والاجتماعية معاق كذلك. فالانسلاب عند ماركس، والكبت عند فرويد هل يتعارضان، ام يتكاملان؟

فلنسأل اولاً: ماذا تريد أن تحقق الطبيعة الحيوية المكونة للجسم الحامل للفرد «الانساني» وما الذي يعيقها عن تحقيق ما تنزع إليه. ولماذا، وكيف تحدث هذه الاعاقة، وما نتائجها؟

إنَّ فرويد وجد أنَّ الحيوية ليست سوى نزوع نحو تحقق ارتـواء الحاجـات. والحاجـة في الأساس هي افتقار الحيوية إلى ما ينقصها، وما ينقصها لا يكمن فيها، وإنما يقع خارجاً عنهـا، على مسـافة منها. فتفترض الحاجة إذن وجود شيء يغايرها، إنه الذرات الحيـوية الأخـرى، وإنه المحيط المادي الطبيعي اولاً، الذي تضاعف، عن طريق نمـو الجماعـة الابتدائيـة إلى الجماعـة المتحضرة، بالمحيط الاجتماعي. فالصراع إذن كامن في صيغة تحرك الحيوية نحو تحقيق حـاجاتهـا. ولو اسـتطاعت هذه الحيوية أنْ تحقق حاجاتها، ماذا كان يحدث؟ في رأي فرويد، إن الهدف النهائي للحيـوية هـو بلوغ «السكون»[36]. ذلك أن الحاجة إن هي الا شعـور بالافتقـار الذي يـولد تـوتراً وقلقـاً، إنه فقـدان توازن ـ والتوازن في الأصل حالة سكونية، ومن أجل العـودة إلى هذا التـوازن، لا بد من القضـاء على التوتر بتسكينه؛ أي بإرواء الحاجة عن طريق تحصيلهـا لهدفهـا، فإذا مـا حصلت الحاجـة هذا الهدف أحسّت الحيوية بالسعـادة، أو اللذة، أي هدأت وفـارقت التوتـر (المادي) والقلق (النفسي، فيما بعد، في مراحل الحضارة العليا). غير أنَّ المشكلة ناجمة في الأصل، عن أن الكـائن الانساني، أو الذرة الحيوية ـ بلغة النفسيين ـ، يلقى مقاومة مُختلفة متنوعة في الدرجة والشكل والقوة من قبـل البيئة الخارجية. ولقد كانت هذه المقاومة، أيام القبيل الابتدائي، واضحة مجسدة في عقبات مـادية وحيـوية تمـلأ المجال امـام كل ذرة. فـالطعـام والجنس (استمرار الفـرد واستمرار النـوع) يتّصفان بالندرة. والذرات الحيويـة (تعوزهمـا) ـ أي تفتقر إليهـما. فكان الصراع «الـوحشي» الأولي. وكان القتل. وكان (الحرمان) يؤدي إلى المـوت، تحت ظل قـانون البقـاء للأقـوى. أي أن الحرمـان، في تلك المرحلة قبل التاريخية من تكون الانسـان، كان هو الآخر يجد ارتواءه، كان ينتهي بقتـل القوي الذي يفرض الحرمان، للضعيف الذي فرضت عليه حيويتـه (العاجـزة) أن يكون حـظه من إرواء حاجاته أقل بكثير من حظ منافسه القوي. فإما أن ينتهي إلى المـوت أو موت بـطيء، أو إلى القتل إن هو حاول أنْ (يقوم ـ عقبة) في وجه القوي.

هذه المرحلة كانت (المعركة الحيوية) خلالها على أوضـح شكل، وفي أوضـح ميدان، وبـأوضح ادوات. ولذلك لم يكن ثمة (مجتمع) ولكن (قبيل ابتدائي). ولم يكن ثمة أفراد (متحضرون) ولكن ذرات حيوية، وفيها كان القوي يحصل على ارتواءاته ويبلغ لحظات التسكين للتوتـر، أي أنه كـان يحيا بحسب (مبدأ اللذة). ولم يكن ثمة وجود بعد لشيء اسمه (مبدأ الواقع)[37].

ولكـن تلك المرحلة المجردة ـ ربما لأنها متصورة، أو ربما لأنه لا يمكن قيـام برهـان تجريبي عـلى تحققها كما يعترف فرويد نفسه ـ الذهبية، من حيث وضوح الصراع بكل اطـاره وجبهاتـه وأدواته، لا تدوم طويلاً، ذلك أن الحاجة إلى الارتواء لا تقنع بكم وكيف معينين، ولكنها تـطمح إلى المـزيد كماً ونوعاً. والوضع في المحيط الطبيعي لا يسمـح بالـوفرة، فـلا بد إذن أن يتحـول الصراع إلى ما بـين الذرات الحيـوية ذاتهـا للتنافس عـلى (حصص) محدودة. وهنا كـان لا بـد من قيـام سلطة، فـالتفوق الآتي ينبغي أن يتحـول إلى تفوق مستمـر، مشروع، معترف بـه من قبـل المتفـوَّق عليهم بالدرجة الأولى.

إن القوي عابراً سيكون هـو المتسلط الشرعي في مرحلة شبـه الاستقرار للعـلاقات الأسـريـة. فكـان الصراع «الابتدائي» يقـدم نمـوذج القـوي من خـلال (الأب)، القـوي الشرعي، لأنـه هـو (المنتج) ـ حيوياً ـ للأضعف، للابن، وهو حامي طفولتـه الأولى، وهو المقنن للطعـام، ثم للجنس (عن طريق التحريم لبعض النسـاء كالأم، والسـماح بغيرهـا). فالأب «المتسلط» المشروع، والمشرع

لنظام التابو الجنسي (والسحري ـ الديني فيما بعد)، والمقنن للعوز، يجد أول فاعلية احباط مستمرة تجاه الأبناء وحاجاتهم الحيوية، فإن حتمية «العوز» إذن ـ أي ندرة الطعام والجنس (ربما) كذلك ـ ولدت حتمية الاحباط، وبدأت حدود المعركة تنسحب من التجسيد الصراعي الحيوي ـ المادي المباشر، إلى داخل الحيوية المحيطة، وتكوّنت بذلك «نظامية» الكبت. وتدعمت عن طريق رفعها إلى مستويات القيم، التي سميت فيما بعد بالدين والأخلاق.

غير أن فرويد كان يعترف من حين إلى آخر بأنه لولا نظامية الكبت التي سوف يسميها مركيوز بعقلنة القمع. لما جاءت «هذه» الحضارة[38]. فهي إذن حضارة لم تتحقق إلاّ عندما جردت عوالم الاحباط المادية الأولى، ثم استنبطتها داخل الحيوية، وخلفت ما سمي «بالشعور الشقي» أو «شقاء الوجدان» في الحضارة الغربية. وهكذا كونت الازدواجية ما بين مبدأ اللذة، ومبدأ الواقع. إن مبدأ اللذة الذي تم احباطه منذ ايام التبدل الابتدائي، واضطر إلى الانتكاس إلى اعماق الذرة الحيوية لم يبطل وجوده، ولم تبطل فاعليته. ولكنه استمر ما وراء الحرمان، في النمو، وفي التعبير عن ذاته خلال مختلف الأشكال السلبية: «الانحرافات «الاخلاقية» والجريمة، والأعراض النفسية والعصاب، والفاعلية التدميرية الجماعية: المجازر والحروب، الاستغلال الفردي والطبقي الخ...»[39]. وخلال مختلف الأشكال الإيجابية «الحضارية»: (الانتاج الفني والأدبي والفلسفي، والاصلاحات الاجتماعية، والثورات العفوية والمبرمجة.. الخ). ذلك أن مبدأ اللذة (ايروس) ما كان ليكف عن مصارعة مبدأ الواقع. ففي حين يندفع مبدأ الواقع إلى تنظيم وتقنين الحاجات وطرق ارووائها، فإن مبدأ اللذة يظل يصارع في سبيل أن يجد وسائل طبيعية أو غير طبيعية لنوع من الارتواء[40].

ولكن في حين يعترف فرويد أن اطلاق (حرية) الارتواء للحاجات يعني في النهاية امتناع قيام الحضارة، فإن مركيوز يعلل موقف فرويد هذا بموقفه من الانتماء الطبقي، ويقول لو تحرر فرويد من تبعيته لمبدأ الواقع، لاستطاع أن يكشف أن (حرية) الارتواء لا تنتفي مع الحضارة، وإن كانت تتعارض مع هذه ـ الحضارة ـ القائمة[41].

لقد حاول مركوز إذن أن يبني فلسفة حضارية جديدة تؤلف منعطفاً، لعله اخطر ما لاقته الماركسية بالذات، والفرويدية بالذات، وما وراءهما من التراث الكانطي ـالهيغلي.

* * *

إن هذا الانعطاف يقوم أساسه اولاً على ايجاد المركب الموضوعي الذي تتلاقى عنده الحتمية التاريخية، والحتمية البيولوجية، لتتولد من لقائهما حرية الانسان، وعلى الرغم مما في هذه الصياغة من تناقض ظاهر، إلا أنها هي في الواقع المهمة التي ندب نفسه لها هذا الفيلسوف الذي عاش معظم حياته الفكرية والواقعية، في الظل أو شبه الظل.

إنه يريد أن يوحّد بين ماركس وفرويد، وأن يتجاوزهما معاً إلى ما يجعل فلسفتيهما تؤديان إلى إعطاء احدث تعليل لأزمة الحضارة الحالية، وتلك المهمة. على الرغم مما تبدو عليه من صعوبة «منطقية» للوهلة الأولى، إلّا أن كتاب هربرت مركيوز (الحب والحضارة) قد أعطى صورة معاكسة تماماً لهذه الصعوبة المنطقية[42]. وذلك بالرغم من أنّ هذا الفيلسوف الكبير لم يكتب كلمة واحدة. ولم يأت على ذكر فكرة واحدة تتعلق بماركس نفسه. وإنما اكتفى بإعادة صياغة السيكلوجيا

الفرويدية من خلال ما دعاه هو بماورائية السيكلوجيا الفرويدية. وبقي مستغرقاً بحثه في حدود قراءة جديدة لأفكار فرويد الأساسية الموجهة لثوريته الشاملة في ميدان التحليل النفسي.

ومع ذلك فلقد كانت هذه القراءة الجديدة منبثقة أساساً عن موقف ماركسي، بل ثوري شامل، ولكنه بدلاً من أن يسلك في تحليله المسلك التقليدي الماركسي، في الكشف عن التناقضات الاجتماعية من خلال المعايير الاقتصادية، فإنه حاول أن يكشف عن اساس جديد لهذه التناقضات، وهو صراع الحيوية في الفرد مع مبدأ القمع الذي تمارسه ارقى حضارة عصرية، وهي حضارة التكنولوجيا المعاصرة، كما في نموذجها الأول، المجتمع الأميركي خاصة.

ذلك أن الاستغلال الاقتصادي ذاته إنما يسير متوازياً، ومنذ البدء، مع القمع الحيوي. ودون أنْ نضيع في البحث إن كان الأول هو سبب الثاني أو بالعكس، فإن مركيوز افترض من البداية، وله الحق في ذلك، أن الاستغلال الطبقي والقمع الحيوي قد تعاونا دائماً على اقامة مجتمع القمع الشمولي[43]. وبقدر ما حاول (ماركس) فيما مضى أن يحلل الصيغ الثقافية والسياسية والدينية العليا للمجتمع الطبقي، وأن يبرهن على صلتها، كنتيجة وكعامل دعم وتأييد، بالوضع الطبقي القائم، فإن مركيوز يحاول، عبر موقفه الفلسفي الجديد، أن يبرهن على أنّ هذه الصيغ العليا بالذات، هي ما يؤسس البنية القمعية الداخلية المبطنة لجميع مظاهر الحضارة الاستهلاكية المعاصرة، وهو يريد من ذلك الوصول إلى جملة نتائج هامة في آن واحد:

أولاً: إن الجدلية المادية التاريخية التي انصب تحليلها على نشوء وتطور علاقات الانتاج عبر تغيرات ادوات الانتاج ذاتها، قد رافقتها دائماً جدلية بيولوجية، كان الصراع فيها سجالاً بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع داخل ساحة سرية غامضة، وفي اعماق اللاشعور الفردي. وإنه بقدر ما كانت تتقدم وسائل الاستغلال الطبقي، بقدر ما كانت تتوغل هذه المعركة عمقاً داخل اللاشعور الفردي، وتزيد في شقاء الانسان الانسلابي خارجياً، بذلك القمع الداخلي المبطن لمختلف فعالياتها الظاهرة والمستترة[44].

ثانياً: إنَّ نمو الحضارة نحو التقدم في اختراع ادوات الانتاج وتنويعها، وزيادة سلطة الانسان على الطبيعة كان يعاكس دائماً وعود هذه الحضارة بزيادة فرص سعادة الانسان وازدهاره الشخصي الحقيقي، حتى وصل الأمر اخيراً بالحضارة التكنولوجية المعاصرة إلى محاولة القضاء على تلك الوعود بتزييفها نهائياً وإغراقها بالملذات الاستهلاكية السطحية، وانتزاع الايمان بامكانية تحقق سعادة فردية حرة[45]. وعدالة اجتماعية حرة. ولقد ساهمت الايديولوجيا الخلفية للسيكلوجيا الاميركية وتطبيقها في التحليل النفسي والتربية، في تدعيم هذا التحويل، بأرقى وسائل التوجيه الفكري والاعلامي، والتخطيط التربوي المدروس. وإنّ هذه الايديولوجيا القمعية التي تبطن مختلف الجهود الثقافية والاجتماعية، في ظل تلك الحضارة، إنما تحاول أن تكرس نهائياً سيادة مبدأ المردود، الذي تجد فيه مبدأ الواقع القديم، كأساس معياري لمختلف الفعاليات الفردية والاجتماعية. وبالتالي فقد اعتبر كل موقف يناهض هذه الايديولوجية، وكل سلوك يخالف هذا الأساس المعياري، تصرفاً منحرفاً، مرضياً، ينبغي علاجه في عيادة التحليل النفسي. حتى اصبحت وظيفة التحليل النفسي، كثقافة نظرية وممارسة عيادية، هي تثبيت التكيف مع متطلبات الوجود القمعي، ومحاربة الخروج منه إما باعادة (التكيف) للمريض مع بيئته (الشعار المقدس لدى مدارس التحليل النفسي المعاصرة الغربية) وارجاعه إلى (دوره) السابق في هذه البيئة بعد (شفائه)،

وإما بعزله نهائياً سواء بتهمة المرض والجنون، إن كان المريض لا يعي سبب (مرضه الحقيقي)، أو بوصفه بالمخرب الطوبائي، إنْ كان يرفض الاندماج مع عقلانية المجتمع القائم. وبالتالي القاء حَجْر (سياسي) عليه، ومتابعة اضطهاده بأشكال أشد سفوراً ووضوحاً ومباشرة من وسائل القمع المتبطنة داخل لاشعوره عن طريق الصيغ العليا الاجتماعية (الاخلاق والدين والتربية) ووسائل التوجيه العقلي (الاعلام والسينما والتلفزيون والصحافة)[46].

ثالثاً: لقد رأى هربرت مركيوز أنّ ثمة تكاملاً «تاريخياً» بين تطور القمع الحيوي، وتطور القمع الاجتماعي: فإن «الأب» المتسلط القديم، والموزِّع لحصص الطعام، المقيِّد للتصرف الجنسي، قد فرض معركة حفظ البقاء كنتيجة لندرة موضوعات الارتواء في الطبيعة، وفي الجنس الآخر، ما دام أنّ (الأب) هو كذلك المحرِّم والمحلل. وإن تمرد الابناء لم يكن الا ليلغي سيطرة الواحد، لتستبدل بسيطرة الفئة، ثم تنحل ثانية إلى (أب) جديد، اخترعته فلسفات الكبت انطلاقاً من السحر، إلى الدين، إلى الفلسفة (المحض)، إلى إيديولوجيا المجتمع الاستهلاكي المعاصر. غير أن ما فعلته هذه الإيديولوجيا أخيراً هو انها قامت (بتجريد) الأبوة، وجعلت التسلط غير مجسد في هدف معين أو قطب محدد، واستطاعت بذلك أن تؤمن شمولية القمع، ولاستبطانه النهائي داخل كل فرد، أو كل ذرة حيوية، استمراراً اشبه بالاستقرار، يجعله هو الطبيعة المقبولة[47].

رابعاً: إن انتشار ظاهرة التحليل النفسي، وتعميم (ايديولوجيتها) المحرّفة عن ماورائية علم النفس الفرويدي، إن هو الا دليل تعاظم الهوة ما بين مبدأ اللذة المكبوت، وبين مبدأ المردود الآخذة به حضارة القمع كأساس لاستمرار سيطرة (الانسان بالانسان على الانسان)، إنها تنبىء على الأقل عن عدم قدرة هذه الايديولوجيا في استمرار تقنين الغرائز الحيوية. وقسرها على التنازل المستمر عن ارتوائها الأساسي، ولذلك فإن ثورة الجنس المعاصرة مهما حاولت ايديولوجيا القمع أن تحوّلها إلى أداة تصريف للكبت الحضاري العام، وأداة تستثمر استهلاكياً، وتنتج بضائع لتزجية اوقات الفراغ، وإن اشكال العصاب الفردي المتفاقمة كماً وكيفاً، وإن مظاهر التمرد الجماعي، والعَصُيان، كل ذلك ينبىء عن أن التحويل القسري لليبيدو (ينبوع الطاقة الحيوية الهادفة إلى تحقيق مبدأ اللذة بحسب فرويد ومركيوز معاً) أخذ يتحول الى التفجير التهديمي الذي هو النتيجة المحتومة (بيولوجياً) لسيادة القمع المنظم وآليته وايديولوجيته[48].

خامساً: ولكن في هذه المرحلة من وصول الصراع الليبيدي (المنحرف) ضد القمع إلى درجة التهديد بنسف أسس القمع ذاته، هل يمكن القول بأن ثمة «تزامناً» بين الصراع الليبيدي - القمعي، وبين مرحلة نضج الصراع الطبقي بحسب الجدلية المادية التاريخية؟ وبعبارة أخرى، هل أن نسف حضارة القمع سيتحقق في آن واحد بحسب الجدلية الحيوية، والجدلية التاريخية؟[49].

للجواب عن هذا التساؤل ننتقل إلى المنعطف الآتي من هذا البحث.

* * *

لقد حاول مركيوز في كتابه «الحب والحضارة» خاصة أن يدلل منذ البدء على أنّ مقولات علم النفس لم تعد مقولات علم منعزل، ولكنها هي ذاتها مقولات «سياسية». ذلك أن «الأنا الاعلى» يقسر الفرد على الخضوع إلى اوامر الواقع، ولكنه يقسره كذلك على الخضوع إلى اوامر واقع «ماض». فإن النمو العقلي، بفضل آلياته اللاشعورية، يبقى متخلفاً عن نمو الواقع، أو (لأن

الأول هو ذاته عامل مسبب للآخر) فإنه يؤخر النمو الواقعي، وينفي امكانياته باسم الماضي، وبذلك يكشف الماضي عن وظيفته المزدوجة في تكوين كل من الفرد والمجتمع، و«أن مبدأ الواقع يحافظ على العضوية من العالم الخارجي، وفي حالة العضوية الانسانية، فإن هذا العالم الخارجي النسبي، هو عالم (تاريخي)»[50]. غير أن مركيوز لا يقصد من صفة (التاريخي) هذه تطور علاقات الانتاج، بل تطور الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، وميل الحضارة إلى الانتصار لهذا المبدأ الثاني ضد المبدأ الأول، لأنه هو بالضبط سبب وجودها. ولذلك يستدعي مركيوز هذه الاعادة لقراءة وتقييم وتفسير المفاهيم الفرويدية، عن آليات هذا الصراع الحيوي. ويجهد مركيوز للربط دائماً بين مراحل نمو (الأنا الأعلى) الممثل لماضي سيادة مبدأ اللذة، ولأوامر القسر الاجتماعي الخارجية في آن واحد للحضارة، وبين مراحل تطور مبدأ الواقع وصولاً إلى مبدأ المردود في حضارة القمع الاستهلاكية الراهنة[51].

ولكن ماذا يقصد مركيوز بالتحديد من تحليل هذا الصراع الحيوي ـ التاريخي بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع؟ يقول مركيوز ـ وهو في ذلك متطابق تماماً مع نظرية فرويد ـ بأن العضوية ما هي إلّا قلق بسبب من انفصال وجودها عن سببوجودها. أو بعبارة نفسية تحليلية، إن العضوية هي قلق لأنها بحاجة دائماً لتستمر إلى عضوية تغايرها (وقد تشمل هذه العضوية المغايرة الذرات الحيوية الأخرى، الأفراد، والطعام، وموضوعات الارتواء المادية الأخرى). معنى هذا انها إنما هي في (حنين) دائم إلى أي شيء، إلى (الحالة الاصلية) التي كانت عليها. وما هي هذه الحالة الأصلية؟ إنها ولا شك التطابق بين وجودها وسبب وجودها ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلّا في المادة العضوية. فهذا القلق إذن ليس تاريخياً من حيث إنه يعود إلى المرحلة الابتدائية، ولكنه يعود إلى اسباب (جيولوجية)، أي إلى اللحظة التي تولدت فيها العضوية الحية عن المادة الجامدة.

ولعل (صدمة الميلاد) تصور هذا التكوين، أو تعيد تمثيله عن مستوى حيوي مباشر. فالجنين الذي وجوده وسبب وجوده (داخل رحم أمه) متطابقان، إنما هو في حال توازن ذاتي، وما أن ينفصل عن الرحم، ويخرج ذرة مفتقرة إلى أصلها دائماً، حتى تحل (صدمة الميلاد) هذه، وتستمر في أعماق لاشعور الكائن الحي. ويبدأ بمعاناة الانفصال ما بين حاجاته وموضوعات ارتوائها[52].

وإن موضوعات الارتواء هذه إنما تقدم له حالات تسكين للتوتر الناجم عن الشعور بالانفصام الجيولوجي. الوراثي ـ التكويني، وصولاً الى الانفصام الفردي ـ الاجتماعي.

إن إرواء الحاجة هو عودة «موقتة» إلى حال «السكون». وستظل آليات الكبت واللاشعور كلها تسعى باستمرار إلى تكوين هذه الحالة: اما واقعياً، فيكون ذلك سيادة لمبدأ اللذة، أو تحويلياً وانحرافياً، ويكون ذلك سيادة لمبدأ الواقع. غير أن النظرية الفرويدية تصل أخيراً إلى نهاية طريقها المسدود. ذلك أنه بالرغم من كل ما قدمته من حقائق، هي أشبه بفضائح، عن تشريح اسطورة الحضارة الغربية، كما يرى مركيوز، إلّا أنها لم تستطع أن (تحرر) مبدأ اللذة من اتهامات هذه الحضارة له، وجعله مرذولاً مقبحاً، غير معترف به، باسم «القيم السامية» التي حفظت دائماً تكونات أشكال السيطرة والتسلط الفوقي، للإنسان بالإنسان وعلى الإنسان: أي أن فرويد بقي يدرس ويحلل هذا المبدأ، وكأنه يتمنى لو استطاعت (حضارته) الغربية، و(طبقته) البرجوازية، أن تنتهي منه مرة وإلى الأبد. ولذلك كان ابتكاره لمبدأ «العيادة» النفسية[53]، الذي يهدف إلى

«التخفيف» من الشقاء الانساني، دون أن يستطيع حقاً أن يكتشف أصل العلة، لا في حتمية عبثية الارتواء الحيوي، وبلوغ الحالة السكونية الأصلية، ولكن في امكانية «اعادة النظر» في أصل المشكلة كلها. إن مركيوز يبدأ مشروع فلسفته الخاصة بهذا التساؤل: إن كان أصل الكبت ناجماً عن محدودية الخيرات، عن ندرة الغذاء، وصعوبة (الحصول) على الجنس الأخر، أي العوز في الطبيعة و «التحريم» في المجتمع الأبوي، أفلا يمكن إزالة هذا العوز، وإلغاء هذا التحريم؟

إن الحضارة الصناعية الحالية استطاعت ولا شك أن تضاعف آلاف المرات من انتاج المادة الخام والمادة المصنوعة، فهي إذن قد تغلبت على حتمية العوز والندرة «علمياً» ولكنها لم تتغلب عليها «نظامياً»، أي من داخل بنيتها القائمة في الأساس على التسلط والقمع[54].

ذلك أن مكننة الانتاج قد ضاعفت من الكم آلاف المرات، ولكنها، بسبب من نظام احتكارية ادوات الانتاج بالذات ـ أي بسبب مبدأ التسلط ذاته ـ بدلاً من أن يتحرر الإنسان من الكدّ، جعلت منه هو بالذات أداةً للكد ولاستمرار إيديولوجيته وممارسته العملية في آن واحد.

فالندرة في موضوعات الحاجة لم تعد حتمية «طبيعية»، في ظل مكننة الانتاج، وهي بالضبط لا تستمز باعتبارها ندرة كأشياء، يقابلها عوزٌ لها لدى الجماعات، إلاّ لأن هذه الجماعات بالذات ما زالت متأخرة في نموها كنظام اجتماعي ـ اقتصادي، وكحقيقة عضوية غير معترف بها حتى الآن، عن تقدم الطابع التكنولوجي لأدوات الانتاج المعاصرة، وايديولوجيتها الكامنة والمضغوطة تحت عقائد المجتمع الأبوي وآلياته القمعية المحوّلة المحرفة بأساليب شتى، قد توازي خطورة التحدي. على أنْ (تتمثل) هذا التحدي، وتحوله إلى طاقة تجديدية لقواها التسلطية القديمة.

إن مركيوز يعتقد إذن بأن «تسويق» الإنسان، كشيء من أشياء بضاعة الاستهلاك في حضارة القمع الراهنة، لا يمكن معالجته بتبني الحلول «العلمية» المزيفة التي تقدمها ثقافة هذه الحضارة، وخاصة عن طريق التحليل النفسي الاميركي حديثاً، وعن طريق نظريات الفن، والتحرر ـ بالفن، والعيش ـ بحسب ـ الفن، التي سادت سابقاً، وخلال القرن الماضي، ومطلع القرن الحاضر خاصة، وعن طريق ازدهار النظريات الجمالية[55]. فلقد حلل مركيوز هذه المواقف الجمالية، ثم مواقف التحليل النفسي، فرأى فيها نزعة مثالية أو خيالية، بالرغم من أن جملة نظريات «ثورية» قد تضمنتها، وبخاصة تلك التي توهجت لدى بعض الفنانين والمفكرين المتمردين الكبار من أمثال بودلير ونيتشه، وقبلهما الفيلسوف كانط نفسه، الذي لم يجد من وسيلة لعملية التطابق بين الأشكال القبلية للمعرفة (في القوة الفاهمة) وبين معطيات التجربة، إلاّ بادخال وسيط جمالي إلى حد كبير، يساعد «الحساسية» على تكوين الحدس الذي يختار، والشكل القبلي المناسب للمادة الحسية المناسبة[56].

غير أن مركيوز الذي لم يعط قيمة تحريرية من القمع للفلسفات الجمالية، كما تجسدت خاصة عند ماكس شلر، لم يهمل التراث الميثولوجي الذي استعان هو بكثير من رموزه «الالهية» لمعالجة خصائص السيطرة وطرق الصدام معها على الطريقة الرمزية الميثولوجية. فقد شرح نموذج (اورفيد) و (نرسيس) باعتبارهما من دعاة مبدأ اللذة[57]. الأول يدعو إلى إعادة تلذيذ الجسد، وتحرير اللذة من التخصيص بالعضو وبالعلاقة «المعترف بها» اجتماعياً وأخلاقياً، والآخر ـ وهو نرسيس ـ الذي رفض العلاقة بالجنس الآخر كتعبير (وحيد) عن الحب والارتواء ونشد كمال الارتواء في التغلب على

التغير (جريان المياه المستمر في الغدير) محاولاً «تثبيت» صورة الجمال فوق كل تحول ـ النيرفانا الجمالية.

إلّا أن مركيوز كما رأى في هيغل المجسّد الأكبر لايديولوجيا السيطرة في الحضارة الغربية عن طريق سيادة العقل ـ المطلق ـ التاريخ، كذلك رأى في نيتشه الداعية الأول لانتصار اللذة[58]. فإن مركيوز قد خصص فصلاً غنياً من كتابه «الحب والحضارة» لتحديد معالم تطور الفلسفة الغربية «التي تكشف عن الحدود التاريخية لمذهبها في العقل، وعن النزعات الساعية إلى تجاوز هذا المذهب، ولقد تكشف الصراع عن التناقض القائم بين الصيرورة والوجود، بين المنحى الصاعد والدائرة المغلقة، بين التقدم والعود الأبدي، بين التجاوز والسكون في الارتواء فهو الصراع ما بين منطق السيطرة وبين ارادة الارتواء. وكلاهما يؤكدان حقوقهما في تحديد مبدأ الواقع. وبذلك تلاقي الانطولوجيا «علم الوجود بما هو وجود» التقليدية نفسها وقد اعترض عليها: فلقد قام ضد تصور الوجود من خلال حدود العقل (Logos بالمعنى اليوناني للعقل)تصور الوجود من خلال حدود ايروس: أي إرادة الفرح. وقد تضمنت هذه النزعة المعاكسة تكوين (لوغوس) خاص بها: إنه منطق الارتواء». وهنا تنبعث فلسفة القوة مجدداً ويغدو مركيوز نيتشوياً معاصراً[59].

رأى مركيوز أن فرويد يشارك في كثير من مواقفه في هذه الحركة الفلسفية. فعلل أن ماورائية علم النفس عنده انما تنزع الى تحديد جوهر الوجود باعتباره (ايروس)، وذلك على عكس التحديد التقليدي باعتباره (لوغوس). كما حاولت الفلسفة دائماً ان تبرز التناقض ثم الصراع ثم الجدلية بين الوجود واللاوجود، كذلك فإن فرويد قد حدد صراع العضوية الحية بين ايروس وغريزة الموت. ذلك أنَّ غريزة الموت هي الميل نحو السكون، والسكون لا يتحقق إلّا في الارتواء، والارتواء عابر وموقت، إن لم يكن محولاً ومنحرفاً، غير ان الليبيدو عند فرويد قد اخذ دائماً من خلال نزوع شامل نحو ما سمي بالصراع على الوجود. ولقد انطلقت الحضارة مبدئياً بالاستناد إلى هذا الصراع. غير أنَّ هذا الصراع على الوجود لم يلبث أن تحول إلى مصلحة مبدأ السيطرة[60].

تبدأ اصالة الموقف الانعطافي عند مركوز ما أن يحاول البرهان من خلال تراث التحليل النفسي والفلسفة والعلوم الاجتماعية وعلم الجمال. على أن ذلك «الاجماع على ضرورة مراقبة غرائز الحياة، وتقييد الليبيدو. و (تصعيد) نزعاته، انما كان دائماً تعبيراً عن القمع ولمصلحة ارادة السيطرة، كما كان أداة كذلك لاستمرار القمع والسيطرة»[61].

وأمام هذا الصورة يبدو مركيوز وكأنه داعية إلى «الاباحية» في الأخلاق، و «الفوضوية» في الاجتماع، و «العدمية» في الفلسفة.

ولكن هذه الاتهامات انما يمكن أن توجه إليه إذا ما اتخذنا موقفنا من (داخل) حضارة القمع والسيطرة بالذات، وقبلنا بعقلية الكبت والاضطهاد وصنفنا الغرائز إلى «خيرة» و «شريرة»، واعتبرنا أن هناك قيماً «عليا» وقيماً «دنيا»، وبكلمة واحدة إذا ما تبنينا، كما فعلت الحضارة دائماً، مدينة أفلاطون، القائمة على «تصعيد» غرائز الحس، كنموذج دائم عن كل حضارة انسانية، وهو ما فعلته حضارة الغرب حتى في مراحلها التكنولوجية العليا.

إلّا أن (مركيوز) الذي ربط وضع القمع دائماً بمبدأ السيطرة، وبرهن على أن السيطرة الخارجية كانت حليفتها دائماً السيطرة النفسية والعقلية المستبطنة داخل بنية الفرد، حاول في النهاية أن يقرن

التحرر الغريزي بالتحرر الاجتماعي. ذلك أن قوى التدمير في ميدان الغرائز، مساعدة أساسية لقوى الثورة المنظمة اجتماعياً. مما سيبعث على الثورة ليست مُثُل العدالة فحسب، ولا المصالح الطبقية، ولكن «نشدان السعادة» كذلك[62]. ذلك الهدف الأصيل الملتحم ببنية الموجود الانساني، في مختلف أطوار نموه الحيوي، وتطوره التاريخي والاجتماعي. وبدلاً من الاحتجاج بالعوز وندرة موضوعات الارتواء لتقنين هذه السعادة. ثم لكبتها، ثم لقمع النزوع الحيوي كله، وتشويه الوجود الانساني عن طريق أشكال الاستعباد التاريخية، ووصولاً إلى أعلى هذه الأشكال تماسكاً ووعياً بذاتها وتنظيماً لمناهجها وبناء لايديولوجيتها في «حضارة القمع المعاصرة، فإن (هربرت مركيوز) يريد أن يقلب (بديهيات) هذه الحضارة، الفكرية والأخلاقية والاجتماعية.

إنه يرفض التراث الفلسفي الغربي القائم على تمجيد الانتصار والغلبة سواء باسم العقل، أو باسم ارادة القوة، أو باسم التقدم.

وهو يرفض كذلك، في ميدان الأخلاق، احتقار الذات الدنيا، ويعكس الآية فيعتبر أن حيوية الفرد إنما تكمن أولاً في عضويته، وأن مطالبة هذه العضوية بحق الارتواء الكامل هو أصل السعادة، وأصل الحرية، وأصل التقدم.

وهو يرفض، في ميدان الاجتماع، تصعيد هذه الغرائز، وبالتالي كبت فعاليتها، ولا يرى في التحليل النفسي الحديث سوى طريقة للإقرار بمشروعية هذا الكبت، وتبرير المرض والانحراف، كمتنفس أو كصمام أمان لنظام القمع القائم. ونظام تسويق الانسان وحاجاته ونوازعه الحيوية العميقة، وتحويلها إلى قيم تداولية في ظل المجتمع الاستهلاكي.

وهو لا يكتفي بالرفض والاحتجاج المثالي، ولكنه يبرهن «علمياً» على كون أن حضارة القمع مثلما تملك قواها البانية لكيانها كذلك تحمل بذور تدميرها من داخلها. وهو هنا يبدو (مركيوز) الماركسي، وقد قبل بحتمية انهيار حضارة القمع بسبب من جدليتها الداخلية، وإن كان سلك إلى ذلك طريقاً ومنهجاً آخرين. يؤلفان وجهاً آخر لصفحة الجدلية المادية التاريخية. انها جدلية مادية ولكن حيوية.

إن مركيوز يبرهن بوضوح على أنه إذا ما أعيد تنظيم السلطة عن طريق التشريك السياسي الكامل، أي إذا ما أزيل التسلط، فإنه ليس ثمة حاجة إلى (تقنين) الحاجات، وبالتالي كبت الحيوية، وفهم سعادة الانسان. فالحضارة التكنولوجية إذا ما حررت من يد الاستغلال الطبقي، استطاعت أن تتيح للإنسان، لكل انسان، مجالاً رحباً لارواء حاجاته الحيوية. وتحول مبدأ الصراع على الوجود. من دفاع الانسان ضد الانسان بالحرب والقهر والعبودية وردود الفعل العدوانية والانحرافية، أو الثورية والتجريدية، إلى تنمية (تصعيد ذاتي) من نوع جديد تصبح فيه المراقبة القسرية على حرية تحقق الغرائز، مراقبة شعورية تتوجه ضد منع قيام نظام من السيطرة والقمع الفردي والاجتماعي جديد[63].

وهكذا يبني مركيوز تفاؤليته على أساس حتمية انقلاب حضارة القمع من داخل بنيتها بالذات.

الفصل الثالث

التاريخ المختلف.
المنفصل / المتصل

كانت فلسفة مركيوز هي من أهم المحاولات الأخيرة في التوفيق بين الماركسية والفرويدية التي رعت فكرة اتصالية التاريخ. ذلك أن الحيوية المتجلية في النوع الانساني، والحضارة المتجلية في اجتماعية هذا النوع، كل منها تملك استمراريتها في جدليتها الذاتية، وفي الوقت نفسه تتكامل الجدليتان لتنتجا كلية التاريخ. وهكذا تبدو العقلانية الغربية تتابع انتصاراتها، وتقدم للوعي تلك التفسيرات الشمولية الجبارة التي تجعله ينعم بشعور الإلفة بينه والعالم الذي يسكنه. إذ يظل هذا العالم لا يعكس فقط عقلانية الوعي، ولكنه يؤكدها ويعيد إنتاجها حسب النماذج التأويلية التي يبتكرها الوعي ذاته.

اكتشف نيتشه أن أولى معالم ارادة القوة تتجلى في هذه العملية النفسية المسماة بالادراك. فَتحويلُ الموضوع من ساحة المجهول الى ساحة المعلوم، من مادةٍ خام، الى مدرَك يعني إمساكاً بزمامه، قدرةً على استيعابه. وبالتالي فإن كل منظومة ادراكية أو معرفية تتيح للوعي قوة في تحقيق ذاته. وهنا فإن النماذج التأويلية الكبرى اعتباراً من مستويات السحر والعقائد المؤسطرة كلها وصولاً إلى أعلى مراتبها في المعرفة الفلسفية والعلمية إنما هي منظومات سلطوية في حد ذاتها تتيح للعقل أو الوعي قيادة موضوع معرفته والسيطرة عليه. لكن مفهوم القوة ليس هو السيطرة، بل هي تحريف له. وذلك هو الفارق بين إلَه مسيطر وإلَه راقص في شريعة زرادشت عند نيتشه. وهو الفارق نفسه بين الايديولوجيا والمعرفة. فالمعرفة الجذلى (Le gai savoir) هي تحقيق للقوة في ذاتها. ولكن عندما تُستخدم وسيلةً للسيطرة تمسي سلطة. والايديولوجيا تحريف للمعرفة من قوة قووية في ذاتها، إلى قوة سلطوية تلغي حقيقتها الأساسية وتقيم بدلاً عنها نظاماً هرمياً استتباعياً. لذلك فإن نزعة التشميل التي تميز الايديولوجيا تشكل أوضح صيغة لفعالية السيطرة. إذ ترتد الايديولوجيا على أصلها المعرفي فتلغي عملية الادراك. تقضي على المدرَك باعتباره معرفة خالصة، وتقلبه الى أداة سيطرة.

والواقع فإن إلغاء الادراك يعني قطع علاقة الذات بالعالم. تغدو الذات بذلك برجاً أصمَّ الجدران لا نوافذ له. تتلاشى المزدوجةُ: داخل ⟵⟶ خارج. من هنا فإن النماذج التأويلية الكبرى تخرج من التاريخ بقدر ما تدعي أنها تستوعب التاريخ. إذ يغدو النظام المعرفي الذي يتضمنه النموذج التأويلي، مكتفياً بتبرير ذاته بقدر ما يدعي قدرته على تبرير نتاجات الواقع والتاريخ.

والحقيقة فإن ما يكسر هذه الحلقة المفرغة بين المعرفة والايديولوجيا، هو الخروج من دائرة

الداخل، واعادة فتح العلاقة الدائمة بين تعددية في مراكز الداخل والخارج معاً. من هنا تأتي الأركيولوجيا لتكسر حلقة المفهوم، وتقدم الوثيقة أو الحفيرة. فإن عودة الى شتات المادة تكشف عن أنظمتها الكثيرة التعددية. وبالتالي ترجع الى عملية الادراك خصوبتها الأصلية. فليست عظمة العقل في اكتشاف مفتاح واحد لكل الأبواب، ولكن في اكتشاف وانتاج آلاف المفاتيح لآلاف من الأبواب.

تبدو الاركيولوجيا دعوة لنقض المنهجية كما لو كانت تعارض الأسس المعرفية للثورة العلمية الحديثة. إذ فهمت المنهجية بمعنى منطقي خالص، وهو الحفاظ على التماسك الداخلي للمنظومة المعرفية وذلك تطويراً لمبدأ الهوية العتيد. عوضاً عن عودة الكثرة الى الواحد كمبدأ ميتافيزيقي أو لاهوتي، فإن القانون الوصفي يحل هذه المعضلة، إذ يصير هو الواحد الذي يفسر كثرة الأشياء والوقائع. كأنما المنهجيةُ إذن لا تفارق أبداً مبدأ استيعاب الكل. والكل هنا قد يكون تجريداً رياضياً أو عقلياً، وحتى سياسياً واقتصادياً. لذلك أصيب فكر الاتصالية بذهول وهلع أمام مفاجأة المنفصل وفكره المنبعث مجدداً خلال ستينيات هذا القرن. فلقد استشاط جان بول سارتر غضباً عندما قرأ/الكلمات والأشياء/ لميشيل فوكو واعتبر انبعاث المنفصل هو بمثابة نسف للتاريخ.

فالوجودية السارترية كانت تجهد في تنمية الماركسية باعتبارها أحدث تعبير عن تاريخانية التاريخ. وبذلك فقد كان سارتر أحد أكبر المدافعين المعاصرين عن العقلانية. أي عكس كل الأدبيات الأخرى التي كانت ترى فيه وفي تياره ومدرسته تأسيساً للامعقول.

كانت تنمية الماركسية على يد سارتر بتصعيد منهجيتها الديالكتيكية الى شكلانيتها الأصلية المتجلية في فعالية التشميل، هذا المصطلح الجديد الذي كشفه وابتكره سارتر وهو يحسب أنه يحرر الماركسية من واحدية تجسدها الاجتماعي المادي[1]. في حين أن التشميل الى جانب أنه يلغي الجدلية كصيغة من صيغ الحركية في المجتمع وفي التاريخ ذات طبيعة موضوعية وحتمية، فإنه يصعّد هذه الحركية بالذات الى أوسع الاطارات تجريداً، وبذلك يفرض عليها سكونية شاملة. لأن فعالية التشميل تعني في حصيلة الأمر استبعاداً منهجياً لكل الحدود والفواصل. فالتشميل بذلك ليس سوى منهج يأكل موضوعاته مبقياً على هيكلها العظمي وسط فراغ من الحدث والتاريخ معاً.

فإذا كانت كل من الماركسية والفرويدية، وبعض تطويرات الأولى السارترية، قد حملت على العقلانية كل منها بطريقتها الخاصة، فليس من المحتم ألا تقيم هذه النماذج التأويلية على أنقاض ما تهاجم، عقلانياتها الجديدة الخاصة بها. فمن الواضح أن كثيراً ما تكون الثورة على العقلانية موجهة الى مضمونها دون المسّ بأنظمتها المعرفية. بل قد يكون الفكر الثوري ذاته متبنياً دون وعي ذاتَ النُظم المعرفية التي يعارضها. لكن معارضته تصبّ في الموضوع وليس في الجهاز الذي أنتج ذلك الموضوع.

لكن المنعطف الذي حققته الماركسية هو أنها حاولت أن تضع ذاتها خارج العقلانية السائدة وأنظمتها المعرفية المنتجة لها في وقت واحد. فقد خرجت الى الهواء الطلق. وأطلقت البحث عما يشكل وثائق الفهم، عن المترسبات المتحققة في أرضية الجيولوجيا التاريخية. لكن تلك الدعوة لم تمنع الماركسية في الوقت ذاته من اختيار مسرى واحد معين في أقبية الأرشفة. وحّدت بين

المضمون والمنهج. فرأت للتاريخ ايقاعاً ثابتاً (الجدلية المادية) واتجاهاً، تقدمياً دائماً. فالاتصالية تستمد عقلانية جديدة عندما تتجسد عبر الجدلية. لم تعد تسلسلاً وتتابعاً، بل غدت في علاقة حوارية، تتمخض دائماً عن فعالية انتاج متبادلة بين حدودها. لكن هذه الفعالية ليست حركيةً رتيبة بل إنها تمتلك قدرة على التجاوز. والتجاوز محكوم دائماً بالغنى والاغتناء الذاتي. فهو نمو وتقدم. فالأركيولوجيا هنا هي عبارة عن مورفولوجيا مُسقطَة من العقل على الواقع. لذلك سرعان ما تخسر الأركيولوجيا بيتها بل مخزنها وعجائبها اللانهائية السرية، لتبرز من خلال مورفولوجيا محددة سلفاً.

إن ثمّة تشكيلاً محدداً سلفاً يعطي للتاريخانية ذات الصياغة الجدلية أفضليةً بل سلطةً على التاريخ، بحيث تضيق مساحتُه من خضمّ لانهائي الى مجرى نهري، إلى تيار، بضفتين واضحتين، وكمية من مياه، وسرعة وتسارع لأمواجه ومراحله وتمرحله. حتى مفهوم الزمن يصير اتجاهاً طولانياً على حساب العرض والسعة. فصيغة التوالي تختزل الزمن الى لحظة الماقبل والما بعد. ولكن هل يمكن للزمن أن يُفهم بغير هذه الطريقة. وإلاّ فإنه يصير لا لزوم له، ويتحول الى سميّه النقيض: المكان والفضاء. فما أن يتعرض مفهوم الزمن للسعة حتى يغلب عليه نَسَقُ المكان. لا عجب عندما تُنقد الأركيولوجيا بكونها علماً فضائياً، فإنها الأثريات أو الحفريات التي تشغل الأفضية والحيزات (جمع فضاء وحيّز). فهي ما يبقى بعد الحدوث أو الما يحدث لما سيبقى. كأننا نواجه من جديد تلك المسألة العريقة في القدم وهي كون المكان أصلاً للزمان وليس العكس. فإن التوالي ليس تعبيراً مقلوباً عن التجاور. وبالتالي ليس ثمة أسبقية لمفهوم على آخر. والأركيولوجيا تراهما في ابستيمية واحدة هي الزمكان. أما الحديث عن انفصال منطقي أو انطولوجي داخل هذه الابستيمية فإنه ينقلها الى نوع من التجريد والسفسطة.

يتأثر التاريخ دائماً بالظاهرة العقلانية التي تميزه من حيث كونه أنه في الأساس مفهوم زماني. عقلانيته المتفوقة هي في النهاية تجسيد مبدأ العلية في قانون التوالي. فالتاريخ البحث لا يكف عن ابراز علاقة الاحداث ببعضها بفضل ارجاعها إلى انساق من المتواليات. وهو عندما يبرح هذه العلاقة يجد نفسه أمام فوضى الأحداث الخام، وليس من الضروري التراجع دونها، واللف والدوران حولها. فإن ثمة خِضمّاً حدثياً هائلاً لا يمكن أن يستوعبه قانون التوالي طولانياً ولا قانون التجاوز عرضانياً. والقانونان اطاران للفهم كما بينت الكانطية دائماً. لكن ذلك لا ينفي مقدماً امكانية تواجد لاطارات أخرى. ذلك أن الزمان هو أزمنة. والمكان هو أمكنة. بل ينبغي في النهاية التحدث فحسب عن الحدث بوصفه صانعاً لزمكانيته، وليس مصنوعاً بها، أو محتوياً فيها كأنها الاناء الذي يجمع الماء، وإلا أصابه التبدد.

ليس ثمة فاصل حدّي بين الاحتواء والانتاج مادامت الزمكانية متصلة بمضمونها دائماً من الوقائع والأحداث. ومن هنا فإن الكانطية لم تعرض تفسيراً بقدر ما قدمت تنظيماً لعملية الفهم. فقد احترست مقدماً من طرح مشكلية الزمكانية باعتبارها ماهية أو موضوعاً قائماً بذاته، وحاولت أن توجه التحليل شطر العلاقة بين الزمكانية كاطار وبين محتواها كحدوس حسية دائماً. كأنما اعتبرت بذلك أن هذه المشكلية هي أقرب الى ضرورة الطرح. أي أن تكون في أولويات المواجهة العقلانية والتحليل.

يصير مفهوم الزمكانية من طراز المفاهيم العمليانية أكثر من كونه يمتّ بصلة الى الأنطولوجيا.

وذلـك ما صـدم في الواقـع نيتشه بـطريقة متميـزة عن كـل الكـانـطيـين التـابعـين الآخـرين في أجنحتهم المختلفة اليمينية واليسارية. فيأتي الحل النيتشوي مجنحاً في ابتكار مفهوم القـوة، وارادة القوة. إذ يصبح الفهم تجلياً أولاً لارادة القوة. فيلقى العقـلُ ذاته متـورطاً منـذ البدء في محـاولته الدائمة للاستحواذ على العالم. والفهـم أو الادراك هو المدخل الوحيـد الذي يحـدد علاقـة الوعي بالعالم من حيث كون الوعي ذاته هو قوة ـ على ـ الفهم لتحقيق قوة الفهم.

فالاتصالية تطبيق نظري لمفهوم الزمكانية الكانطية على التاريخ. كأنما التاريخ عندئـذ هو هـذا الجريان الدائم لتيار الاحداث ضمن قالبي الزمان والمكان. وبالتـالي لم يكن ثمة بـد لدى هيغـل من اعتبار الانسان ذاته كائناً تاريخيـاً، إنه في صميم هـذا الجريـان ومنه لكنـه لا يترك نفسـه كيما ينغمر تحت التيار، وانما هو قادر على الوقوف فوقه، أو محاذياً له. وقفته تلك آنية ومفترضة.

من هنا سيطر مفهوم التاريخ باعتباره لامتناهيـاً. وكانت المـذاهب الأخلاقيـة سواء منهـا ذات المصطلح الميتافيزيقي أو اللاهوتي تعالج التاريخ اللامتنـاهي بمنهجيات تلغي كـل حدود لهـا حتى يمكنها أن تعادل موضوعها. والمنعطف الذي حققته إبستمولوجيـا التاريـخ كان يتـطلب أولاً ثورة منهجيـة تطرح اشكـالية المتنـاهي/اللامتنـاهي بطريقـة مباشرة. ولـذلك اختـار نيتشـه مصـطلح الجينالوجيا تسمية لمنهجيتـه في اعادة قـراءة تاريـخ للثقافـة. هو تـاريخ لأصـل الحدث الانسـاني وتكوينه، أو نِسابيّته. وجاء فوكو بمنهجية الأركيولوجيا التي تتقارب بالموضوع والهدف مع جينالوجيا نيتشه ولكن عبر زاوية مختلفة.

بين /جينالـوجيا/ نيتشـه و/أركيولـوجيا/ فـوكو صلة دلاليـة مستمرة تفـوق صلة التقارب في التركيب اللفظي فكـلا المذهبـين يطرحـان مقاربتـين من التاريـخ، قد تعنيـان في النهايـة مقاربـة واحدة. ليس الزمن فيهما متوالية حسابية أو هندسية، بقدر ما هو تفكيكـات فضائيـة. فالتـاريخ يتجاوز مفهوم التوالي وما يمكن أن يتضمنه كذلك من نظام معرفي يقوم على التراتب العلّي بحيث يصير للحدث السابق قوة خلق أو توليد للحدث اللاحق. فـالنظام المعـرفي العلي يفـترض التوالي والتتابع بين حدوده بما يعطي دائماً للنسق الذي يجري بحسبه التتابع صيغةَ السلسلة المتواجدة في آنات الزمان المتلاحقـة. ولا بد إذن من التفـريق بين مفهـومين ونسقـين في آن: مفهوم المتـوالية ونسقها في التتابع بين الآنات الزمنية. ومفهوم العليـة ونسقها في عمليـة التوليـد، أو نشوء الحـد اللاحق عن الحد السابق. فالتلاحق الزمني ليس من الضروري أن يتضمن تـوليداً تكـوينياً بـين الحدود المتتابعة. كذلك عكسياً فإنه لا يلزم عن عملية التكوين تـلاحقٌ زمنيٌّ. لكن هذا لا ينفي أن كـل تكـوين يحـدث في زمن، يحتـاج إلى الـزمن. إلاّ أن هـذا الـزمن ليس ريـاضيـاً دائـماً، بمعنى أن تتابع الآنات فيه ليس مضطرداً، ليس ذا ايقاع واحد. كذلك لا ينبيء عن اتجاه وحيد.

فالرؤية التقليدية للزمن جعلت منه حتميـة في التتابـع والتلاحق بـين حدوده الى مـا لانهايـة. لـذلك كسرت الـرياضيـات الحديثـة المسلسلة المتناهيـة بفكرة الـلامتنـاهي. جعلت من الحـدود المتناهية قابلة للانفتاح على اللانهاية، بالرغم من طبيعة كون الحد متناهياً بالضرورة. لقد جردت مفهوم التتابع في ذاته من الحدود أو الأعداد المتتابعة، ورأت فيه امكانيةَ الامتداد تراجعاً أو تقدماً الى ما لانهايـة. في حين يبقى الحد في ذاته كمية محدودة دائماً. هكـذا يصير للتـتابع مفهـوم مجرد يقع في مستوى متعال ما فوق الحدود ذاتها. فاللامتناهي في العـدد ليس عدداً وإلا صـار متناهيـاً بالضرورة. لكنه في الآن ذاته يشكل مفهوماً ذا صلة ضروريـة كذلـك بمفهوم العـدد عينه. لأنـه

بالرغم من امكانية استقلاله كمفهوم فهو يظل ممتنعاً عن التصور بدون نسبته الى الكم، الى وحدات قابلة للقياس.

ليس مثل هذا النقاش بعيداً عن عمق كل فلسفة للتاريخ. لأن التاريخ يقع في خط التماس دائماً بين التكوين والرياضة. وقد اكتشف الفكر الفلسفي منذ القدم هذه الصلة الداخلية (Intrinsèque) بين مفهومي التوالي أو التتابع، والتكوين. وسُمّي التاريخُ رواية، وسرداً في المصطلح الحديث. فالرواية تقول أحداثاً يجب أن يربط بينها زَمَنٌ، يُحدس به حدساً من خلال فكرة التتابع. والسرد كذلك قد يتحرر قليلاً من التتابع، لكنه يطلب دائماً ثمة ترابطاً، ليس من الضروري أن يكون زمانياً أو رياضياً، بيد أنه لا مفرّ من افتراض العلاقة. وإلاّ سقط السرد فيما ليس بذي علاقة أو رابطة، فَبَطَل مفهومُه أساساً. إذ يظل السرد، كما الرواية، يدل على امكانية تحقق لأمر ما، لا يضر عدم تحديد تاريخه، ولكنه وقع في ديمومة ما. أي شغل حيزاً في زمن، وبالتالي صار في التاريخ، أو- من التاريخ. (ليس بمعنى مصطلح علم التاريخ طبعاً).

فالسرد يجب أن يقع على ما هو قابل - للسرد أي للربط. إذ إن مفهوم السرد يحيل حتماً إلى نسق تتابعي لغوياً. ذلك هو الفارق اللساني بين قال وروى أو سرد. فالقول قد يكتفي بالملفوظ. ولكن الرواية تتعدى الوحدة الملفوظة الى العبارة، الى نسق آخر يفترض إقامة نسيج من الملفوظات ذات بنية علاقية تفيد ثمة متوالية ما أو تتابعاً بين حدودها. /قال قولاً/ لا تعادل /روى رواية/. فقد تكون العبارة الثانية تندرج تحت كل قول، وهذا ممكن في المصطلح اللغوي. لكن عندما يصبح القول رواية فإنه يفترض خصوصية جديدة.

فالقول بدلالته اللغوية الواسعة يشمل الملفوظَ والمكتوب. وهو يعني اللسانيات كلها، من حدود المفردة اللفظية الى العبارة والنص المقول أو المكتوب. إلاّ أنه عندما يدخل تحت تصنيف فعلٍ خاص /روى/ تصير له دلالة متميزة. إذ يتهيأ المستمع أو القارىء لاستقبال الحدث. فالحدث لا يشغل حيزاً في القول فحسب، بل يتطلب حيّزه في المقول الذي هو نقلة من مرجع لساني بحث الى مرجع آخر، يتبع استراتيجية مختلفة، تفترض حضور ما يقع عليه القولُ خارجَ القول ذاته. هكذا يقوم التقابل بين البسيكلوجيا والأنطولوجيا. تدخل اللسانية الى الحياة. تصير اللغةُ تاريخاً، لا تعود تصويتاً (فينولوجيا) ولكن تصير تكويناً (جينالوجيا).

القول في حدود ملفوظة لا يبرح الحدَّ الصوتي. لكنه عندما يصير رواية يتضمن إخباراً. يكون التصويت قد تملّك من واقعٍ. حقق فعلَ إدراكٍ. صارت له قوة أخرى تنضاف الى قوة الصوت الفيزيائية وتغيرها من طبيعتها الحيادية، إلى طبيعة الدلالة. أي تلك المصوّتة التي تملّكت قوة المدرَك. فمارست ارادةُ القوة (النيتشوية) بذلك أولى فعالياتها عندما استحوذ الوعي على ما يمكّنه من تشكيل معنى، عندما يصبح ناطقاً بخبر، عندما يصبح مخبراً.

فالنطق حين يتحرر من مجرد كونه نظامَ تصويتٍ الى نظام دلالة، يعيد تنظيم اندراج الوحدات الصوتية الى اندراجات دلالية أخرى مختلفة نوعياً كينونياً. وفي الرواية يصير النطقُ فعاليةَ سردٍ تقيم جسرَ تواصلٍ بين قائل ومستمع، بين نصّ وقارىء. وعندما يكون هناك فعلُ قولٍ فيمكن أن يتوقع المستمع أيّ سياقٍ من كلام المتكلم أو القائل. ولكن عندما نستخدم فعل روى فإن التوقع ينحصر في نوع معين من الكلام هو الخبر. يصير الراوي مخبراً، وما يقدمه هو فعل إخبار. كأنما الرواية هنا تحقيق دور الناقل. يفترض ذاته وسيطاً بين موضوع الخبر ومن يُنقل اليه

الخبرُ. من هنا جاءت إشكالية تقليدية تقع بين فلسفة التاريخ وعلم التاريخ، وهي إشكالية الراوي أو المؤرخ باعتباره وسيطاً أو ناقلاً للخبر، أو كونه معيداً إنتاج الرواية، مكوّناً لها على مستوى الحقيقة التاريخية، بعد أن كانت تمّت الى مستوى ما يُعتبر واقعاً. فدورُ الناقل ليس آلياً، وبالتالي لا يمكنه أن يكون حيادياً. وهو عندما ينقل، أي يسرد ويروي فإنه يشرع في بناء واقع حدثي جديد. صحيح أن هذا الواقع لا يتعدى حدود النص المكتوب أو المقول، لكنه يدّعي تطابقاً مع حَدَثٍ أو جملة احداثٍ شغلت حيّزاً من زمكان معين.

تقدم اللغةُ العربية في هذا الصدد لفظة حكى بمعنى ماثل. وتأتي الحكاية بمعنى المماثلة. كأن المؤرخ اذن لا يعطي عبر حكايته إلاّ ما يشبه الواقع الذي يحدثنا عنه. هناك مماثلة أو مشابهة، وليس تطابقاً أو انطباقاً. والمماثلة نوع من ادراك الموضوع عبر ذهن الفرد المدرِك بما له من امكانيات وخصائص ذاتية. لذلك لم تستخدم العربيةُ مصطلح الحكاية بمعنى الرواية أو في مستواها التعبيري، بل بقيت درجةً أو درجاتٍ أدنى منها. فالحكاية أقرب الى صيغة الاختلاق منها الى صيغة إحقاق الحقيقة. لكن فعل روى، ومنه الرواة (ورواة الأحاديث الشريفة بخاصة) قد اختصّ بنقل الكلام القدسي والنبوي. وراويةُ الحديث بذلك سبق راوية التاريخ، واستمد الثاني بعض شرعيته الاصطلاحية من هالة الأول. بل إن علم التاريخ العربي ترعرع أساساً من رحم الرواية القدسية والنبوية قبل أن يبتكر أهليته المستقلة.

فالراوية لا يحكي وإنما ينبىء، يخبر، يحدّث. وقليلاً ما جرى عليه فعلُ حكى. ومع ذلك فليس الرواة جميعاً طبقة واحدة وانما صنّفهم علمُ الحديث فيما بعد، وفي عصر التدوين، الى طبقات. وقد اصطلح على تسمية وحدة القياس بين هذه الطبقات، بلفظة القوة. فيُوصفُ حديثٌ بالقوة إن كان يمتلك شروط الحقيقة، أو بالضعيف إنْ افتقد هذه الشروط، بعضها أو أكثرها، وبين حدي القوة والضعف درجات عديدة.

حديث قوي، أي كونه مُسْنَداً. والإسناد هو فعل تراجع تسلسلي بين طبقات المحدثين المصنفين بحسب درجات أهليتهم ومعصوميتهم عن الخطأ أو الوهم، عن التلفيق والتحريف. وبالطبع فإن قربهم من موضوع الحديث، وقرابتهم من أهله كالنبي وصحبه ورجاله، يشكلان أساس المرجعية ووحدة القياس. وهما الموضوع الأهم الذي شغل أصحاب الحديث ومؤرخيه، مما سمح بوضع قواعد دقيقة لأصول التحقيق التاريخي الذي أفاد منه فيما بعد قيامُ التاريخ كعلم.

إذا صح القول فالأصل التقويمي لفعل /روى/ هو فعل /حدّث/. لأن راوية الحديث إنما يحدّث من جديد كلما روى حديثاً أو حدثاً أحاط بحديث. فالقدسي يكون مصدراً للواقعي باعتباره الموضوع. لكن علماء الحديث لم يجعلوا من قداسة الحديث أو ادعائها سبباً لأهلية المحدِّث وتقييمه. بل كاد الأمر يكون معكوساً. إذ يذهب التقويم من شخص المحدّث ومكانته ودوره في المؤسسة القدسية كدعم ومرجعية للحديث ذاته. وصفة القوة التي يُنعت بها وبحسب درجاتها المختلفة، انما تستمد أحد مقاييسها الأساسية من قيمة المحدّث ذاته ودوره في المؤسسة القدسية أو درجة علاقته بها.

لذلك كانت رواية التاريخ تعني تقديم الأحداث باعتبارها حقائق. لكن الحقيقة التاريخية تظل مختلفة عن الحقيقة المنطقية. إذ يبدو المقياس المباشر الذي يعتمده المؤرخ في مهمته الأساسية

والتقليدية يقوم على تطابق كامل بين روايته وموضوعها. فهو مقياس الواقع بمعنى الماحدث. الرواية تدعي أنها تقدم الماحدث. ونلاحظ في ملفوظة الماحدث نوعاً من التركيب بين حَدَثٍ وكونه وَقع في زمكان، وهذا الزمكان يدخل في فعل الماضي. وهنا يتدخل المنطق الذي يطالب المؤرخ بأن يقدم روايته ضمن شروط صحتها. والصحة تعتمد أولاً كونَ ما يُروى هو ما وقع فعلاً، هو الماحدث أو المايحدث. لكن بين المفهومين يتدخل الزمن من كونه في المفهوم الأول حدد الوقت، وهو من فعل الماضي، ومن كونه في المفهوم الثاني (المايحدث) حدد معقولية الحدث، باعتباره قابلاً للتصديق. وبذلك يفترق الحدث التاريخي عن الأسطورة. إذ تظل الأسطورة ممتنعةً على التصديق، وإن لم تكن ممتنعة عن التخييل. لأن التخييل يمكنه أن يروي الماحدث، وما لم يحدث. ولكن تظل للثاني امكانية الحدوث. لكن ليس من الضروري أن يفقد الحدث التاريخي امكانية تصديقه حتى يصير أسطورة أو من النوع الأسطوري. بل قد يأتي القول التاريخي مخطئاً أو مُخْتَلقاً كله أو بعضه، أو محرّفاً، دون أن يبلغ نوع الأسطوري. فالادعاء بالصفة التاريخية للقول المروي هو مساحة التحقيق التاريخي الذي يستعين بكل أدبيات الابستمولوجيا التاريخية المتعارف عليها من أجل أن يقدم حقيقته على أساس كونها معقولة، أي حاملة لخصائص الحدث التاريخي، الحدث الذي يتبناه التاريخ من حيث هو علم.

هكذا تقوم دولة التاريخ كعلم. إذ يعرض موضوعه من داخل الخطاب المشروط بخصائصه الابستمولوجية. وعند ذلك يصير التعامل معه كتعامل المنطقي من ناحية الحفاظ على الشروط الابستمولوجية لاكتساب الرواية شروطَ الرواية الصحيحة. وفي الآن ذاته يتجاوز الخطاب التاريخي هذه الشروط كشكل، الى المضمون. وتتحقق النقلة النوعية بين المستوى الابستمولوجي للحدث الى مستواه الواقعي. تتضاءل المسافة المعرفية بين **الواقعة** و**الحقيقة**. لكن أية حقيقة تلك التي يدعيها الخطاب التاريخي. إنها تلك الحقيقة التي لا يمكن تجريدها عن لحمتها في الزمكان. وهذا الزمكان بالذات الذي كان موجوداً ولم يعد كذلك. فالحقيقة التاريخية لا تستطيع أن تبرح زمكانيتها. وبما أن هذه الزمكانية وَقَعت أو كانت ولم تعد كذلك فإن صيغتها الابستمولوجية تظل أضعف من أية حقيقة تمتّ الى العلم اللاتاريخي، كالرياضة والفيزياء. إذ تبدو حقيقة العلوم الخالصة أنها لم تعد محتاجة الى حاملها الزمكاني. كل قانون فيزيائي تثبت صحته دائماً بامكانية أن ينطبق على موضوعه، بإمكانية تكراره هنا والآن. أما الخطاب التاريخي فإن أحداثه ذات خصوصية تمنع تكرارها، وإن لم تلغ امكانية أن تتشابه فيما بينها. لكن التشابه هو غير التكرار.

ذلك هو الفاصل بين علم **التاريخ الحدثي**، وبين علم **للتاريخانية**. ولهذا قيل عن الأول إنه هو المختبر للثاني. وقيل عن الثاني إنه فلسفة للتاريخ. وجاء اصطلاح الخطاب التاريخي ليجمع بين المختبر وفلسفته. وهو ذلك الجمع الذي سمح دائماً ببناء زمن للواقع يمكن استعادته عقلانياً دون هذا الواقع بالذات. لأن عقلانية الخطاب التاريخي تبني أنظمتها الابستمولوجية التي تدعي اكتفاءها بنظامها الخالص، بمنطقيتها القادرة على الاقناع بحقيقتها المتميزة. فالتاريخانية اذن بناء ابستمولوجي لا تبرره الزمكانية بقدر ما يعتمد الاسناد الذاتي. هذا الاسناد الذاتي لا يجده إلّا في تقاربه المتواصل مع البناء الأنطولوجي. هكذا يصير الخطاب التاريخي متحداً بخطاب الكينونة. وتصير بالتالي الفلسفات التاريخانية مقاربات متنوعة من سمفونية الكينونة أو داخلها بالأحرى. ويغدو المختبر التاريخي أَحَدَ مصادر المعرفة التاريخانية، وليس مصدرها الأوحد. يتجرد الخطاب

التـاريخي عن الحدث ليـبرز وكأنـه نظام قُـوويّ من الادراك الشمولي الـذي يعيد انتـاج الحقيقـة التـاريخية مستغنيـة عن حاملهـا الزمكـاني. وهي تلك الحالـة التي يتضاءل فيهـا وزن الحدث من حيث هو واقعة زمكانية أساساً، ليصبح مقياسُ الحقيقة فيها حدثاً من نوع آخر، حدثاً كينـونياً. يصير جينالـوجيا، تاريخاً للحياة في الحي الباقي المستمر. وتجيء الأركيولوجيا لتغـدو فن الحفر في الكائن عما يكونه. وهو ذلك الحفر الذي لا يقع تحت الكائن، ليس قبله ولا بعده. ولكنه قـراءة في التكوين باعتباره عمليةَ توثيق قادرة على تحقيق التأويل.

وثائق الكائن أو حفرياته بلغة فوكو تقلب حركة التجريد من التـاريخ الى تـاريخانيتـه. فتجعل الثانية عـائدة بـاستمرار الى أصلهـا. وهي عكس الفلسفات التـاريخانيـة التقليديـة من هيغل الى ماركس. بمعنى أن آثارَ الحدَث أو أركيولوجيته، أو خزانةَ وثائقه، ليست هي ما تبقى من الحدث أو ما رسمه من عـلاماتـه على أرضيـة الواقـع، ولكنها هي الـوثائقيـة ـ أو الأرشيفية ـ التي تعيـد استحضار الكائن من غياهب نسيانه أو تناسيه. لذلك قيل عن فلسفة هيدغر إنها ليست تاريخية. وذلك لأنها عود أبدي نيتشوي للكينونة عبر تاريخ غيابها.

هكذا فإن الابستمولوجيا التاريخية التقليديـة التي تحصر البحث حول تحقيق الحقيقـة بعلاقـاتها الزمكانيـة، بكونها استعـادة للحدث في اطـار زمكانيتـه، لتجعل هـذا التحقيق ذاته دليـلَ وجود الواقعة التاريخية، نقول إن هذه الابستمولوجيا (التاريخيـة) هي التي كانت تفـر من مواجهـة زمن الحدث الخاص بادعاء الاحتياز على زمن كل حدث، بمـا كانت تسميـه إنشاءً لمعنى الحـدث، أي تحريره من جسده. وبالتالي فهي تقطعه عن أركيولوجيته لتلحقـه بالـزمانيـة المجردة. وذلـك لأنها تطلب المتصل وتفر من المنفصل.

ولقد بلغت الابستمولوجيا التاريخية ذروتها الأولى مع هيغل وأكمل المهمة ماركس. فكان لدينا المنهج الجدلي الـذي ينقل فهم الحـدث من جسده الى عـلاقاتـه. والعلاقـات هنا شبكـة متزامنـة متماكنة ولكن حسب خط طولاني. انها ترتبط بنموذجِ التيار المتـدفق. وهي لا تستطيـع أن تفارق سلطة هذا النموذجِ ولا سمته البارزة في كـونه سيـولةً ذات اتجـاه. وأن هذه السيـولة لا يمكن أن تكون، أن تفهم إلّا باعتبـار أن لها اتجاهاً. فـالصيرورة حـركة تكـوّن وتكوين. ولكن ليس من الضروري أن تكـون ذات قصـد، وبـالتـالي محمّلة بـاتجـاه، أو أنها مـوجهـة أو متجهــة. فتلك الخصائص هي اضافات تلحق بالصيرورة. لكنها هي في ذاتها قد لا تكون متضمنة أو حاملة لأية خصيصة من تلك. لذلك إذا كان فوكو قد اعترف بالصيرورة فهـو في الآن ذاته لا يقبـل حركيـة جـدلية تضـاف اليها. ولعله في ذلـك إنما يـريد القـول إنّ الجدليـة هي احـدى ممكنـات التحقق الصيروري، ولكن ليست بالضرورة هي كل حركيتها.

* * *

يستريح العقل ولا شك لفكرة الاتجاه. ما هي الا انعكاس للفكـر الغائي التيـولوجي. إذ مـا قيمة العالم دونما غاية. ولكن العالم موجود حتى ولو لم نعرف له غايـة، أو حتى لو لم يصنـع لذاتـه ثمة غاية. كذلـك التاريـخ فإنـه ليس ذلك الاتسـاع اللامحـدود لكل مـا يحدث. هنـاك كثرة من التواريخ. وربما كانت قصة قرية واقعة على حدود صحراء أو على ضفة نهر هندي أو صيني تمتلك من تاريخها الخاص، ما يتيح لها أن تتحدث عن التاريخ بالحروف والأصوات الكبرى. ذلك هـو عكس العقلانية الغربية التي تحدث عنها (دريـدا) إذ لا بـد أن يكون العـالم واحداً، ولـه تاريـخ

واحد ينعكس طبعاً ويتجسد خلال التاريخ الغربي، الذي لا يستوعب الانسانية فحسب، ولكنه يصير هدفها الأسمى[2].

من المعروف أن نقد الغائية ارتكز منذ الأساس إلى كون العقل يسقط الغائية من ذاته على العالم. ولقد اعتبر التفسير الغائي بمثابة تفسير علّي مقلوب. رفضت العقلانيةُ التقليدية فكرة التراجع إلى ما لانهاية أو التقدم إلى ما لانهاية. واعتبرتها تناقضاً. والتناقض هنا من مرتبة ذاتية خالصة. في حين تقدم التجربة المباشرة الأشياء ضمن شبكات علاقية لا حدود لها. حتى علاقة السلسلة يجب أن تحل مكانها علاقة الشبكة. إذ تظل الأولى توحي بمفهوم الارتباط ذي الاتجاه الواحد الذي يتناول كذلك فكرة التوالي الزمنية. بينما يقدم مفهوم الشبكة امكانية لكل العلاقات بحيث لا تكون علاقة التسلسل المكاني والتتابع الزماني إلاّ إحدى هذه العلاقات وليست جميعها. ذلك ما يحدد الفاصل الحقيقي بين العقلانية التقليدية وبين العلم الحديث. وهو المنطلق الذي حدا بألتوسير الى اقامة ذلك الفصل العتيد في اعادة قراءة كتاب الرأسمال لماركس، بين المادية التاريخية ـ ونرمز لها بحرفي م/ت، كما فعل ألتوسير بالرمز اليها بحرفي MH تلخيصاً لعبارة (matérialisme historique) والمادية الجدلية، أو الرمز م/ج، مقابل: MD[3].

وعند ألتوسير فإن م/ت، المادية التاريخية انما تعود الى تصور هيغلي، وهي بالتالي ترجع الى فلسفة تأملية، في حين أن المادية الجدلية هي التي تؤسس الموقف العلمي عند ماركس. وبالتالي فإن الاعتبار يجب أن ينصب على كتاب الرأسمال باعتباره بحثاً علمياً يطبق منهج الجدلية المادية دون أن يعلن عنها ابستمولوجياً. ولذلك وجب على القارىء أن يستخلص هذا المنهج عبر تطبيقاته المباشرة. وقد وصل الأمر بألتوسير الى اعتبار (الرأسمال) بمثابة تأسيس علم الرياضة عند طاليس،وعلم الفيزياء عند غاليله[4]. فهذا الكتاب محطة كبرى في تاريخ العلم برأي ألتوسير. إذ إنه يحقق تلك القطيعة في مفهومها الأبستمولوجي الحاد والعميق، كما استخدمه باشلار لأول مرة في تاريخ الأبستمولوجيا الفرنسية. إذ يقلب تاريخ البحث في ميدان كالتاريخ أو الاجتماع من وضع اللامعرفة العلمية الى وضع المعرفة العلمية. إنه يحدث الثورة العلمية التي تحقق القطيعة ما بين التاريخ الايديولوجي للمعرفة، وبين تاريخها العلمي. وإذا كان يتبقى ثمة مهمة للفلسفة فهي أن تبحث في واقعة هذه القطيعة، كيف هي وكيف تقع، وما هي أدواتها. من هنا تُحصر الساحة الفلسفية في نطاق نظرية المعرفة. وكما يدعوها ألتوسير فإنها بحث في «نظرية الممارسة».

يرجع إلى ألتوسير ولا شك فضل تأسيس هذا القاموس الاصطلاحي الجديد الذي يحدد عمل الفلسفة في البحث حول انتاج المفاهيم المشكّلة للمعرفة، وشروط هذا الانتاج وتطورها عبر عمليات، تقطع الرحلة الشاقة دائماً بين الايديولوجيا والحالة العلمية وفق مصطلح ألتوسيري كذلك، وهو إعادة الانتاج. وما يفعله ألتوسير بالنسبة الى كتاب (الرأسمال) فإنه يعيد انتاجه على مستوى قراءته حسب المجهر الأبستمولوجي الجديد الذي ابتكره، والقائم كله على التمييز بين النظرية والتطبيق، بين المنهج والعمل نفسه. كأنما يريد ألتوسير أن يؤكد كون ماركس أن وعيه لمنهجه الجديد الذي أوقع القطيعة في رؤية التاريخ، وتاريخ هذه الرؤية، انما كان وعياً تطبيقياً مباشراً. إذ اندمجت النظرية في الممارسة فانتجت الفلسفة الماركسية بهيكليتها المعرفية الجديدة، وانتاجها التحليلي الجبار. فكان معنى (قراءة الرأسمال) عند ألتوسير هو اكتشاف منهجه.

وكما هو معلوم فقد قام منهج (الرأسمال) على نقد الاقتصاد السياسي في نصوصه الانكليزية،

كما دل على ذلك عنوان الكتاب الفرعي. فكون ماركس قد اشتغل على مادة أولية هي هذه النصوص ذات العنوان المتعلق بالاقتصاد السياسي، كاشفاً عن الايديولوجيا الطبقية التي تضمنتها، فإنه بذلك قد حقق انتاجاً معرفياً يعيد صورة التاريخ المكتوب (كنصوص تدعي العلمية) إلى أصلها كتاريخ موضوعي. وباعتبار أنه لا يمكن الاشتغال على مادة بأدوات غير مادية فإن الجدلية المادية التي تريد تحليل التاريخ وفهمه، إنما هي مختلفة بالطبيعة والضرورة عن الجدلية المثالية التي تتحد بالايديولوجيا، جاعلة من موضوعها ذاته إيديولوجيا. من هنا تأتي هذه الخاصية التي يريد ألتوسير أن يصف بها جدلية ماركس بكونها علمية، وأنها تنفصل وتتعارض تماماً مع جدلية هيغل والمثاليين. وأنها هي نظرية المعرفة القادرة على انتاج المعرفة التاريخية، أي اكتشاف الجدلية التاريخية. وبالطبع فإن ثمة دوراً فاسداً منطقياً يحكم العلاقة بين الجدلية المادية كنظرية وبين موضوعها: الجدلية التاريخية، كممارسة. قد يعيدنا الى كل النقاش التقليدي الذي عرفته الفلسفة دائماً حول علاقة المفهوم بين كل من الذات والموضوع.

وفي مجال الموضوع التاريخي فإن المنهج كان يعبر دائماً عن طبيعة المادة التي يشتغل عليها. ولكن الجدلية الماركسية سواء كما شرحها ألتوسير حسب جدلية تاريخية وأخرى مادية، أو كما هي عند مبتكرها الأساسي ماركس، فإنها ربطت الزمن التاريخي المجرد بالمضمون الاجتماعي وتحولاته الموضوعية التي تجسدها بالدرجة الأولى حواملُه المادية من شروط اقتصادية أو ما يماثلها من حيث التحقق الموضوعي، وإن لم تكن ذات بنية مادية في الأصل. ولعل هذه النقطة بالذات هي التي أقامت القطيعة الفعلية، المنهجية والتطبيقية، بين ماركس وهيغل. وهي موضوع الاهتمام الرئيسي عند ألتوسير في اعادة قراءته للرأسمال على ضوء منطق بنيوي جديد. مع ماركس قام التاريخ كعلم. وأما ما قبله، وعند هيغل، فقد كان علم التاريخ في مرحلة الماقبل التاريخية.

لقد تعرضت ماركسية ألتوسير الى انتقادات كثيرة سواء من قبل الماركسيين الأصوليين أو المحرفين، أو من قبل غير الماركسيين. ولسنا الآن في مجال العرض لهذه المواقف. إلاّ أنه يمكن الاشارة فقط الى الاعتراض القائل بأن تأويل ألتوسير قد موضع المفاهيم الماركسية هندسياً، بمعنى أنه أخرجها من سيولة الجدلية التاريخية التي أسستها وحَصرَ النظر فيها عبر علاقاتها المنهجية السكونية فيما بينها. ثم يأتي هذا الاعتراض المنطقي الذي ينبه الى أن ألتوسير الذي حاول أن يبرهن على علمية الجدلية المادية، فقد اشتقها هي ذاتها باعتبارها ابستمولوجيا من قراءة كتاب الرأسمال، ثم افترضها أنها هي المنهج أو علم المنهج، ثم اعتبر أن الرأسمال هو نتاج حقيقتها. بكلمة أخرى أليست هذه الابستمولوجيا المستخرجة من قراءة الرأسمال محتاجة هي ذاتها الى ما يثبت منطقيتها الذاتية.

لم يكن من المبالغ فيه ما ذهب اليه المعترضون على التأويل الألتوسيري للماركسية في اتهامهم له بكون هذا التأويل يهدف في النهاية الى الغاء الجدلية التاريخية مستعيضاً عنها بالجدلية المادية من حيث هي إبستمولوجيا تيبولوجية (نمذجية) تفكك أدوات انتاج المعرفة، وتعزلها عن مضامينها في الحدث التاريخي ذاته. هذا التفكيك الذي يحصر البحث في المفاهيم وعلاقاتها بدون حواملها الموضوعية هو الذي أوحى للمعترضين بوصف التأويل الألتوسيري للماركسية بكونها تسطيحاً هندسياً يقع فوق سيولة الجدلية التاريخية.

يبقى أن ألتوسير الذي كان هدفه بالدرجة الأولى البرهان على علمية الجدلية الماركسية بشقيها

التـاريخي والمادي، إنمـا كان يسعى الى اثبـات موقف سيـاسي من سلطة الحزب الشيـوعي الذي يسمح لنفسه من حين الى آخر باعطاء تفسيرات نظرية وتطبيقات سياسيـة واقتصاديـة للماركسية. فكأن ألتوسير كان يريد أن يقول إنه مادامت الماركسية هي علم بالمستوى الدقيق لهذه الصفة فإنه لا يمكن اخضاعها لأهواء التقلبات السياسية.

ومن ناحية أخـرى فإن لألتـوسير الـذي عزلـه المرض النفسي عن الانتـاج قبل الأوان، إن لـه فضلاً متميزاً في بناء نظرية للمعرفة الماركسيـة لا تخلو من تجديـد أساسي. لكنهـا في الوقت ذاتـه تعكس منهجية ضمنية أخرى أو بالأحرى منهجية أقـرب الى الايديـولوجيـا التي كافحهـا ألتوسـير بـاستمرار. وهي افـتراض يقين مـا في أدوات المعرفـة ذات الصبغة البنيـوية. فلم يخضـع جهـاز الانتاج الابستمولوجي الذي كشفه في الماركسية الى صرامة النقـد حسب المنهج التفكيكي بـذات الشدة أو الصرامة التي أخضع فيها قراءة الرأسمال للمنهج نفسه.

بل اعتبر هذا الجهاز أشبه بمسلمة أولية، أو جعلها محجـوبة عن سـاحة النـظر، متحدة دائمـاً بموضوعهـا ومستغرقـة فيه، إلاّ أنـه لا مندوحـة من السؤال الذي يتنـاول القيمة النـظرية لشروط انتـاج وسائـل انتاج الإبستمـولوجيـا الماركسيـة، حسب موقف ألتـوسير. ولقـد كشف المحللون ببساطة أن شروط الانتاج هذه غير المصرح بها لدى صاحبها، **إنما هي غير تاريخية**.

والمهم أن ألتوسير قد كسر حصار الجليد الايديولوجي من حول الماركسية، فأدخـل الى صميم بنيتهـا الابستمولـوجية ريـاح التحليل والتجـديد، وقـد كانت المـاركسية حكـراً على التـأويـلات السياسية والايديولوجية من قبل. وسوف يظل كتاب (قـراءة الرأسـمال) واحداً من أهـم المـداخل لقراءة حداثة إبستمولوجية وسوسيولوجية في آنٍ واحد لماركسية نهاية القرن العشرين.

إن كانت إبستمولوجيا ألتوسير تثير مشكلة العلاقـة بين أدوات المعـرفة وانتـاجها، فهـل يكون انتاج هذه الأدوات بالذات مسألة ديالكتيكية كذلك، أو أنها من مستوى عقلي صرف يبقى معلقاً فوق سيولة الحدث التاريخي. ذلك جانب غامض من الموضوع أتـاح لناقـدي الماركسيـة البنيويـة مجـالاً رحباً للنيـل من عمل ألتـوسير. لكن ألتـوسير كـان قد تصـدى، وإن بشكل غـير مباشر، لمجمل الاعتراضات التي أثارها كتابه الضخم الأساسي (قـراءة ماركس). وهـو في اعادة طـرحه لمشكلة كتابات ماركس في مرحلة الشباب، حاول أن يجد مستنداً لبعض مفاتيح مفاهيمه الخاصة في النص الماركسي الشبابي ذاته. ولقد عرض ذلك بصورة متأنية وناضجة في كتابه النظري الأخير (من أجـل ماركس). وفي هـذا الكتاب أتيـح لألتوسـير مراجعـة مفهوميـة دقيقة لـدلالة النـظرية والممارسة. فهو يقول في محاولة لتثبيت تعـريف جامـع مانـع لهذه الـدلالة بكـون الممارسـة لا تعني التحقق الفعلي للحدث أو الواقعة فقط، بل هناك كذلك **ممـارسة للنـظرية، أو ممـارسة نـظرية**.
يقول ألتوسير: «النظرية هي ممارسة متميزة تنصب على موضوع خاص وتؤدي الى نتاجه الخاص: وهو المعرفة. وفي حال يُنظر فيه الى العمـل النظري في ذاتـه يفترض (وجـود) مادة أوليـة معطاة، و«وسائل انتاج» أي «مفاهيم النظرية» وطريقة استخدامها: المنهج». الى أن يقول بأن «النظريـة» والمنهج يمثلان «الجانب الفاعل» من الممارسة، اللحظة الحاسمة من العملية. فإن معـرفة العمليـة الخاصة بهذه الممارسة النظرية، في شموليتها، أي باعتبـارها شكـلاً متميزاً، واختـلافاً فعليـاً عن الممارسة، واعتبارها هي ذاتهـا متميزة عن التغير العام لـ«صيرورة الأشياء»، فـإنها تؤلف تطويـراً نظرياً أولاً لـ«النظرية»، أي «للجدلية المادية».

ومهـما يكن من أمر فقـد أدخل ألتـوسير مفـاهيم القطيعـة والتجاوز وانتـاج المفاهيم، واعـادة الانتاج إلى «نظريته» الجديدة في إبستمولوجيا الجدلية المـادية. ممـا شكل جهـازاً مفهومياً جديـداً ساعد في تحقيق ثورة معرفية شملت منهجيات العلوم الانسـانية كلهـا، التي ارتكزت بـدورها الى تعديلات وتطويرات للماركسيـة تناسب رؤيتهـا التجديـدية لمـوضوعـاتها، فغـدت بذلـك منهجية ضمنيـة، لينة وقـابلة للتفريـع والتـطويـر، تبـطن معـظم الاتجـاهـات الأكـثر حـداثـة بـدءاً من الأنتروبولوجيا واللسانيات وصولاً الى التحليل النفسي والتاريخ.

***

بينما صب ألتوسـير جهده الفلسفي حـول اعادة انتـاج الماركسيـة على مستـوى الابستمولـوجيا ليطرح مشكلة التاريخ باعتبارها مشكلة الجهـاز المعرفي الـذي يحاول تـأريخ التـاريخ من داخله، فإن فوكو وفي خط مواز، كان يعمم الاشكالية ليجعل من التـاريخ علمـاً للمفاهيم أولاً، تـاريخاً للأنظمة العقلية التي تحكمت في خـطابات العلوم والسلوك والعقليـات، وأنتجت المعارف والقيم وحددت معايير الفهم والسلوك والتفكير. فهو منذ أن كتب /تاريخ الجنون/ حدد موضوعه ليس في التحليـل النفسي من حيث إن هذا العلم يعـرض تاريـخ الجنـون، يتكلم عن الجنـون، لكن المجنون لا يتكلم وهو الموضوع الذي يريد أن يستنطقه كتاب فوكو: «ما كنت لأصنع تاريخاً لهذه اللغة (أي التحليل النفسي). لكنني سعيت بالأحرى الى عمل اركيولوجيا لهذا الصمت»[5].

وراء كل تاريخ يختفي تاريـخ أثري آخـر. وكل خـطاب متجانس متـوازن يتكلم لغة تـاريخية معقولة إنما ينبغي الحفر في أساسياتها غير المنطوقة. لأن التاريخ المكتـوب ليـس دليلَ نفسـه دائماً بقدر ما هو دليل غياب للتاريخ غير المكتوب. ولقد كـانت الثقافـة الغربيـة تتحدث عن التـاريخ بربطه بصيغة الجمع. إنه تاريخنا. وهو بالتالي التاريخ الذي نريده لذاتنا. ما يعبر عن شخصيتنا، أو عن أوهام هذه الشخصية حول هويتها. فالمكتوب التاريخي هو خطاب نرسيسي بصـورة عامـة لدى مختلف الشعوب عن هويتها، أو عما يتمناه مخيالها اللاشعوري أن تكـون عليه هـذه الهويـة. وفي البنية المعرفية للخطاب التـاريخي عند الغـرب تتوزعهـا مقسومـات تكشف عن هويـة العقل الغربي كما يبين فوكو في مقدمة كتابه عن تاريخ الجنون. منهـا التضاد بـين الغرب والشرق، بـين الحلم والواقع، بين المأساوي والجدلي. ولكن صيغة التضاد الأكبر التي تستوعب الصيـغ السـابقـة انما تتجلى في هذا التضاد الأشمل بين العقل واللاعقل[6].

ولذلك يكسر فوكو بنية هذه الهوية. ويعـارضها بمـا تحاول أن تـدعيه وهي صـامتة، مـا تقبله لذاتها وما ترفضه لهذه الذات. إنه يعكس المعادلة فيأتيها من الـلامكتوب المـرفوض. يـأتي العقل الغربي من جنونه غير المعترف به. يفجر المصحّ ملء الفضاء الاجتـماعي التاريخي، لا يُبقي عليـه سجيناً في مكان، بل يسرحه. لكي يقول لنا فوكو في النهاية إنَّ تاريخ الجنون ليس هو الا تـاريخ **امكانية التاريخ**، أي قيامه. فالتاريخ هو حـدوث، هو انتـاج الحدث. وخـطابه كـلام يستوعب الحدث، يتكلم عنه سواء بصيغة الأنا أو النحن، وعن ثمة كـائن في الماضي، ولكنـه مستمر عـبر حديثنا عنه واتصاله بنا. في حين أن الجنون أو تاريخه الخاص من طرف المجنـون نفسه، لا يقـدم حدثاً، لا ينتج شيئاً. يتميز بـ«غياب الفعـل». وكذلـك فعلت كتابـة التاريـخ (العقلانيـة) فقد رمت الى الصمت كل الاحداث الـلامعقولـة، غير المـرغوب فيهـا. حجرت عـلى التاريـخ الحي واختارت منه ما يستحق أن يكون تاريخها هي. لكن غير المكتوب من التاريخ يطوّق المكتوب منه

في كل اتجاه. فهو الخصم الهائل، والمعترف به ليس سوى جزيرة صغيرة ناتئة على سطحه. فالجنون إذن يحيط بالتاريخ، ليس هو مزبلته، بل هو حجمه الحقيقي المغيب في ضباب الزمان غير المعروف حول الزمان التاريخي الرسمي. هناك ما قبل هذا التاريخ، وما حوله كذلك طيلة مسيرته. وسيكون له ما بعده. يوم يلتقي المعنى باللامعنى على الطريقة الهيغلية. ويوم يتحد المعقول باللامعقول. يوم يتم كشف الصمت باعتباره مصدر اللا والنعم، كما يريد نيتشه.

يكتب فوكو بلغة نيتشوية غير مباشرة: «إنّ أكبر عمل لتاريخ العالم أنه كان مصحوباً بصورة لا يمكن محوها بغياب العمل، الذي يتجدد كل لحظة، لكنه يجري دون خيار وسط فراغه المحتوم على طول التاريخ. وهو هناك منذ ما قبل التاريخ، إذ إنه يقوم مقدماً في القرار البدئي، ويقوم بعده كذلك، فسيكون له النصر مع الكلمة الأخيرة التي يلفظها التاريخ»[7].

تلك الكلمة التي يتم فيها سلبُ السلب الهيغلي. يتحقق معها توافق العقل مع الكينونة. لكن النبرة عند فوكو هنا ليست ذات رنين هيغلي، بقدر ما تعيد الدوي النيتشوي المعهود والمخيف: نهاية التاريخ، عندما ينتهي الانسان. كل عبارة بلا مدلول. كل معنى بلا مضمون. ذلك أنه ما أن يبلغ الوعيُ قمّةَ حضوره بالنسبة لذاته، عندما يسلب عن ذاته كل انسلاب، وهم، خطأ، تحريف، ماذا يتبقى سوى عودة السكون والصمت. فالقوة تغدو قووية بشكل شامل وكامل. لا تمت إلاّ لنفسها. وليس هناك ما يعارضها كما ليس هناك ما يقسرها على الدخول في علاقة سيطرة، لتتحول الى سلطة، عليها أن تناضلها من جديد: القوة عندما لا تنتمي إلاّ لِذاتها، ولا تكون لها علاقة الا بذاتها، يفرغ التاريخ من قصته. فماذا يروي بعدئذ سوى قصة كماله. تكرار هذا الكمال. لكن هذا الكمال الذي أخطأ هيغل في توقيته فجعله راهناً، قذف به نيتشه الى نهاية التاريخ. وبالتالي فإن فوكو اكتشف بكل بساطة أن اللامعقول يصحب التاريخ يغلفه دون أن يكون ثمة علاقة جدلية من أي نوع قائمة بينهما. فالواحد والمختلف، الخارج والداخل، الكل والجزء، السويّ والمريض، هي حدود قائمة وليس من الضروري أن يحتفل العقل باعلان انتصارات وهمية عليها. تاريخ التحليل النفسي خطاب عقلاني متصل حول موضوع الجنون، الذي يبقى خارج التاريخ. وما يريد أن يحققه فوكو هو هذا المنهج التراجعي الذي يفضح تقدم التحليل النفسي الموهوم. كأنما كان تاريخ البسيكولوجيا بشكل عام تسجيلاً متنامياً لانتصارات العلم على الشر والفوضى[8].

لقد فهم الغربُ العقلَ كما لو كان نتاجَ هويته، أو هو انعكاسها التاريخي على ذاتها. فهو النظام مقابل العبث، وهو الخير مقابل الشر، والجمال مقابل القبح. وهو (السيطرة) أو (السلطة) مقابل القوة أو (البربرية). لكن يقول فوكو إنه ما أن يوجد تاريخ وعقل حتى يوجد المجانين. فالطرف الآخر المحذوف، المخفي، المغيّب من كل معادلة هو ساحة الأركيولوجيا وهو تلك الارض الوحشية التي تخرج منها الجينالوجيا النيتشوية سابقاً. فليس ثمة جدلية بين ازدواجية العقل وغيابه. فالسلب قائم ولا يمكن الغاؤه الآن وهنا، الا إذا انتهى التاريخ. وما لم يمكن ان ينتهي اليوم فهو ليس ما يقبله العقل فقط بل ما لا يقبله كذلك.

ومع ذلك فإن كتب فوكو ليست أبحاثاً في إبستمولوجيا التاريخ. بل هي شبيهة كذلك بكتاب الرأسمال لماركس، من حيث أن ثمة تاريخاً مسرداً ضمن هيكلية إبستمولوجية ضمنية وغير مباشرة، مع الفارق ان فوكو كان ملحاً دائماً على منهجيته المتميزة عن تطبيقاتها. حتى إنه من

السهل أن يُقرأ كتاب مثل /مولد عيادة/ أو /الكلمات والأشياء/ كما لو كان الأول تاريخاً للطب، وكان الثاني تاريخاً لمفاهيم العلوم الانسانية. ولكن في الآن ذاته ليس صعباً على المحللين تجريد الهيكلية الإبستمولوجية التي أنتجت هذين التاريخين وسواهما من كتب فوكو وخاصة منها تلك التي سبقت سلسلة (تاريخ الجنسانية). فكما أنّ ماركس لم يكتب بحثاً مستقلاً حول الجدل، كذلك فإن فوكو لم يعرض نظريته الإبستمولوجية عارية عن تطبيقاتها في تاريخ المفاهيم التي اختارها ضمن بنى نمذجية، تؤكد وعياً خاصاً لدى الكاتب بحقيقة الجهاز المعرفي المنتج للمعرفة، باستقلال عما ينتجه من المعارف. ولقد ترك فوكو عملية استخلاص جهازه المعرفي لغيره من المفكّرين والمؤولين. وبالرغم من أن تراثاً تأويلياً وتفسيرياً بدأ يتجمع حول كتابات فوكو، إلّا أن ميدان التأويل لفلسفته ما زال في عتباته الأولى. كثيرون يطرقون أبوابه هذه الأيام. والقليل منهم يلقي بعض الأضواء. وإذا كان جول دولوز قد ساهم في إنارة كتب رئيسية لفوكو عبر تحولاته الإبستمولوجية، إلّا أن دولوز نفسه كان يكتب نصه الفلسفي الخاص، كان يقدم تأويله الذاتي حول اشارات من فوكو[9].

***

والسؤال الذي يثيره مجمل أعمال فوكو بالنسبة لمهنة التاريخ وأصحابها المباشرين هو: هل أن النسيج الفلسفي وحده قادر على تبرير المعطيات التاريخية. لكن فوكو لم يهمل عدة المهنة. كان واحداً من عشاق التوثيق حتى اطلق على منهجيته اسم علم الآثار (الأركيولوجيا). وقد شفع مختلف تأويلاته بما لها من أرصدة في أقبية الوثائق سواء بمعناها المادي المباشر، أو بما تعنيه من بعد فلسفي. ومع ذلك فلا يمكن لفوكو أن يدّعي أنه يقدم تاريخاً حدثياً، بل سيظل يعاني من عقدة المؤرخ الذي يسعى الى نسج تاريخ للعقليات، أكثر منه للحدثيات (Histoire des mentalités). لذلك قد يخضع النص التاريخي عند فوكو لاعتراض المؤرخ الحُرفي بكونه نصاً فلسفياً في عرض تاريخي. كما يمكن للفيلسوف الخالص أن يعترض بكونه نصاً تاريخياً في ثوب فلسفي. وهو ذاته الاعتراض الذي يساق في وجه كل الأعمال الكبيرة لهيغل وماركس، التي أعادت كتابة تاريخ للعقل وانتاجاته حسب منظور منهجي شامل. لكن كما الأمر عند ألتوسير، فهو عند فوكو من حيث إن سلسلة الاحداث لم تعد كافية لتفسير بعضها، بل تبدو بُنى للمفاهيم لا تجلس فوق الحدثيات، بل هي تتخللها تتجاورُ معها، وتشغل حيّزات بينها وخلالها. ويحدث أن تقع الانزياحات بين الأحداث والمفاهيم، الأولى نحو جهة الثانية وبالعكس. ألا أن فوكو لا يستعيض عن العلية التاريخية أو الغائية، بمنهجية الانتاج واعادة الانتاج التي ترجمت الجدلية الماركسية في مصطلح ألتوسير. إذ ليس للنظام المعرفي قدرة على الانتاج عند فوكو وإلّا وقع في المحظور المثالي الذي يفر منه دائماً. بل ان ما يعنيه نظام معرفي ما تحت مصطلح الإبستيمية والخطاب هو امكانية للفصل والعزل أكثر منه امكانية في بناء سياقات علية أو جدلية بين الحدود.

أليس فوكو هو الذي كتب هذا النص مؤولاً عملية التأويل إذ قال: «لا يكمل التأويل أبداً، ذلك أنه ببساطة ليس هناك ما يدعونا الى التأويل. ليس هناك على الاطلاق ما هو أول ما يدعو للتأويل، إذ إن، في العمق، كل شيء هو تأويل مسبقاً، وكل اشارة ليست هي في ذاتها الشيء الذي يقدم نفسه للتأويل، ولكنها هي تأويل لإشارات أخرى»[10].

إنَّ تجاور المفهوم والحدث، التأويل والوثيقة، الجينالوجيا والأركيولوجيا، يفترض حرية كبرى

في العلاقة، تتعدى الانتاج والجدلية والعلية. قد توحي بالعدمية لانعدام المركز المرجعي في الشبكية. مما سمح للمؤرخين الحُرفيين أن يصفوا التاريخ الفوكوني بكونه من نوع الخيال العلمي. لكن انعدام المرجعية يعيدنا الى الوضعية الخالصة. يشخّص الاشاراتِ والاحداث في الفضاء المادي قِطَعاً أثرية. يمكن البدء من أية قطعة للوصول الى غيرها، تلك هي لعبة النرد النيتشوية. إذ تبدأ من رمية النرد لتخلق ثمة انتظاماً معيناً، لا تلبث أن تلغيه رمية أخرى، أو تتراكم فوقه، أو تتجاور لصقه. وهنا الصدفة، أو كون الشيء هو نفسه بدون أي لبوس تجريدي، إنما يعيد للتجريبية واقعيتها الخام. فالإبستيمية ليست مطلقاً مفهومياً ولا ضرورة منطقية تبتلع الاشارات التي تستوعبها. إنها نوع من برنامج تأويلي موقت ومحايد وقابل للتعديل والتغير، للظهور والانزياح أمام سواه والعديد من سواه. و(الخطاب) ليس مفتاحاً سرياً لكل الأبواب المغلقة. بل قد يكون حقلَ تنفيذ وتجريب ولَعِب نيتشوي للإبستيمية أو لمجموعة من الأبستيميات. تلك هي إبستمولوجيا مفتوحة للحقول المعرفية المفتوحة، المتمردة سلفاً على كل محاولات التشميل والاستيعاب التجريدي. إنها الإبستمولوجيا التي تحول المدركات الى معارف، وتكشف في المعارف عن القوى الكامنة فيها. قد تنتظم هذه القوى في علاقات حسب مجاميع ذات ملامح خاصة متميزة هي التي يدعوها فوكو بالإبستيميات. لكن أساس العلاقة بين القوى انما تتحكم فيها كذلك كميات القوى بالنسبة لبعضها. وعند نيتشه، كما الأمر عند فوكو، فإن قوة الشيء تؤسس معناه أو دلالته. ذلك أنَّ الادراك في الأصل عملية قووية تتملك من موضوع ما في الطبيعة فتحصل بذلك على معناه. فالطبيعة كما هي أصل القوى ومستودعها الدائم، فإن حوار العقل مع الطبيعة لا ينتج العلم بالقوى الطبيعية فحسب، ولكنه يقدمها كذلك عبر تاريخ تحققها في المجتمع الانساني كمعان وقيم. ولقد كانت الجينالوجيا النيتشوية إعادةً بحث عما يشكل المعنى ويبني القيمة في كل شيء وكل علاقة. فكَشْف القوة باعتبارها هي الحامل الحقيقي للمعنى، وعندما تدخل القوى فيما بينها في علاقات خضوع واخضاع تتشكل القيم، فتكون هناك القوة الأعظم أو الأضعف. القوة التي ترفع والقوة التي تخفض. والتاريخ بذلك ليس سوى قصة هذا الصراع الحقيقي المتشابك بين القوى كمعان وقيم. «وإنَّ تاريخ شيء من الاشياء انما هو بوجه عام متوالية القوى التي تستأثر به وتعايش القوى التي تناضل للاستئثار به. فالشيء ذاته، والظاهرة نفسها، يتغير معناها تبعاً للقوة التي تتملكها، والتاريخ هو تنوع المعاني أو تعدديته» كما يقول نيتشه في (جينالوجيا) الأخلاق، القسم الثاني، ص 12). وإن التاريخ «هو متوالية ظواهر الاخضاع التي تتفاوت درجة عنفها ودرجة استقلال بعضها عن بعض». فالمعنى اذن هو مفهوم متواليات مركب، ولكنه أيضاً مفهوم تعايشات يجعل من التأويل فناً، «فكل اخضاع، كل سيطرة تساوي تأويلاً جديداً»، بحسب نيتشه. كما شرح ذلك دولوز في دراسته الممتازة عن نيتشه[11].

* * *

لا شك أن فوكو مدين بكثير من مفاصل مذهبه الفلسفي الضمني للأطروحات النيتشوية. وكانت دراسات دولوز المركزة حول فوكو إنما تقدم الوضوح اللازم لفهم فوكو، اعتباراً من هذه الأطروحات ذاتها. فكما أن نيتشه لم يكن جدلياً أبداً في رؤيته للتاريخ، على العكس فكان معارضاً شرساً لهيغل والهيغلية دون أن يسميها، بل عناها دائماً في صميم موقفه المفند

والمستهزىء من كل الأبنية الكلاسية ذات الطابع العقلاني المسيحي، فإن فوكو استأنف هذه المناضلة ضد الجدلية، ولكن عبر الماركسية هذه المرة، وليس الهيغلية، والماركسية المسيسة والمطروحة سياسياً في أواسط هذا القرن، في أوروبا الغربية، وفرنسا بالذات. ذلك أن المبدأ العام الذي ينطلق منه فوكو، كما بين ذلك دولوز في آخر دراسة عنه، هو أن كل شكل عبارة عن مركب من علاقات قوى. وبالطبع فإن الإنسان عَالَم داخلي من القوى التي تنزع الى التحقق خارجياً. تقابلها قوى الخارج. تدخل في صراع معها. ولكن المهم أن قوى الانسان من إرادة وتخيل وذاكرة وفكر... الخ تتطلب نقاطَ ارتكاز، أمكنةَ استنادٍ للفعل والتحقق. وهنا ليس الانسان متحققاً كشكل يضم تلك القوى أو أنه هو المركب منها. بل إن تلك العلاقات بين قوى الداخل والخارج تكون أشكالاً، وتشغل حيزات في فضاء العالم، وبالتالي يكون لها تاريخ، وتوجد في تاريخ.

لقد اعتادت العلوم الانسانية، والتاريخ منها بخاصة، أن تقدم لنا الوجود كنسيج علاقات بين هذه الحدود الثلاثة الثابتة: الانسان، الطبيعة، التاريخ. وكأنها حدود موجودة سابقة عما تنسجه فيما بينها من العلاقات وأشكالها ونماذجها. في حين أن فوكو يرفض هذه الهندسة التوبولوجية. فالانسان ليس موجوداً كجوهر، كَحَدٍّ. وبالتالي ليس هناك شكل محدد للطبيعة - فالتاريخ لا يسبق ما يتحقق باسمه وفي سياقه. بل هناك شبكيات من العلاقات بين هذه الحدود، تعطي نمذجات عن الانسان والطبيعة متحولةً ومتغيرة. بحيث يمكن في كل حقبة أو موقف كشفُ منظور عنها مختلف، وهو عمل المؤرخ. لكن ليس معنى هذا بالطبع أن يخبط المؤرخ خبط عشواء في عالم متفجر بعلاقات القوى المتصارعة. إن له دليلاً مادياً وموضوعياً وهو العثور على تفاصيل القيم في علاقات تفاضل القوى التي يحسها الانسان في داخله نحو دعوة للعلو والنهوض. فكما لا حَدَّ لأقوى القوى كذلك لا حد لأعلى القيم. فاللانهاية ليست تصوراً رياضياً خالصاً. لكنها حد القيمة الأعلى الذي يلغي حد القيمة الأدنى. وكما كانت فلسفة نيتشه اعادة الفكر من المجرد الى المحسوس، الى القوة فالقيمة، فإنها فلسفة نقديةفي أساسها. وهي بهذا المعنى تنطلق من ساحة كانط، ولكنها تعدّله وتصحّحه. اذ يحصر كانط ثورته النقدية في مجال المعرفة، أو أنه يجعلها قاعدة لانطلاق النقد السلوكي والجمالي. لكن نيتشه يرجع القيمة الى كيفية التقويم، الى معايشته. فهو فعالية كينونة. لأنه ليس ثمة فعل كينونة دون فعالية تقويم. «فإذا ما أعيدت التقويمات الى عناصرها لم تكن قيماً. كما يقول دولوز، بل كيفيات لكينونة من يحكمون ويقوّمون، وأنماطٍ لوجودهم، تشكل بالتحديد مبادىء للقيم التي يحكمون بالاستناد اليها. وهذا هو السبب في أننا نملك دائماً ما نستحق من معتقدات وعواطف وأفكار تبعاً لكيفية وجودنا وأسلوب حياتنا»[12].

وفي هذا السياق عينه يمكننا أن نفهم هذا الجدل الذي أُحيط به مفهوم الانسان والانسانية عند فوكو. فلقد أنكر الكثيرون عليه هذا النفي المباشر، وغير المباشر وعبر عروضه التحليلية الكثيرة الغنية، لجوهرٍ ما للانسان. لكن دولوز يأخذ على عاتقه الدفاع عن موقف فوكو، شارحاً بدقة وابداع الطريقة المبتكرة التي يطرح من خلالها فوكو هذه الاشكالية. فثمة ظهور لما يسميه **شكل - انسان** عندما تدخل القوى الكامنة في الانسان في علاقة مع قوى من الخارج متميزة جداً. ولذلك فالانسان (بالحرف الكبير) ما وجد ولن يوجد أبداً.

إننا نقع عبر التاريخ على أشكال للإنسان، على نمذجات منه، نستخلصها من معطيات أركيولوجية تشكل ماورائية للحدث والثقافة معاً. هكذا مثلاً فالعصر الكلاسي إبان القرن السابع عشر، بالرغم من كونه شكل بدايات الحداثة، الا أنه لم يستطع أن يتحرر من فكرة الإله، فقد استبدلها باللامتناهي. أقر الانسان بتناهيه، ولكنه أطلق اللامتناهي أمامه في كل القوى الخارجة عنه. فقوة الفهم كمال لا متناه. وأما فهم الانسان فهو حد محدود منه. والكلام أو قوة النطق ليست سوى تمثيل محدود لقوة اللغة اللامتناهية الموجودة على مسافة من المتكلم ولسانه. وقد وصف فوكو «وجود اللغة في العصر الكلاسي بكونه وجوداً مهيمناً وخافياً في آن»[13]. ذلك أن اللغة كانت تمثل الفكر، فهي قوة لامتناهية مثله. لا يمكنها أن تقدم ثمة عبارات أو دلالات خاصة ببنيتها. بل إن نصوصها مجرد تمثلات للفكر أو عنه. وهذه التمثلات لا تنفتح على فضاءاتها الخاصة، وإنما ينبغي لها أن تتضاعف بعد التفكّر بها على ضوء تمثلات أخرى تصب في مجال الفكر اللامتناهي الذي تبرزه. يقول فوكو: «إن اللغة الكلاسية هي قريبة بأكثر مما تقدمه من الفكر الذي عليها إظهاره. ولكنها ليست موازية له. بل هي مأخوذة في شباكه ومنسوجة في سياق جريانه. ليست واقعة خارجية عن الفكر. بل هي الفكر ذاته»[14]، كما لو كانت اللغة في العصر الكلاسي غير ذات وجود. لم تكن غارقة بعد في لغز الاشارة. ولا كانت منتشرة حسب نظرية للدلالة. لم تكن اللغة موجودة، ولكنها كانت تعمل. على حد تعبير فوكو. وكان عملها ذاك عبارة عن محض تمثيل للفكر. وذلك هو دورها الوحيد الذي يؤول الى استيعابها كلياً. فتعلم اللغة واتقانها لا يمنح لصاحبها قوة تفوّق وسيطرة اجتماعية فحسب. ولكنه يكرسه هو ذاته كناطق باسم الفكر المطلق الذي توضحه لغته المتقنة قولاً أو كتابة.

وكان الاتقان اللغوي ينصب في العصر الكلاسي بالدرجة الأولى على الأخذ بمقاييس الصرف والنحو، أو ما يسمى بقواعد اللغة. تلك القواعد التي لم تكن لتحصر في لغة معينة. ولكنها تُحمل و(تُنشر) بمصطلح فوكو، على اللغة بصورة عامة. لأن شمولية هذه القواعد تدل على شمولية ما تمثله اللغة، وهو الفكر. فعلوم اللغة إذن تتوقف عند حدود قواعدها. وحتى البلاغة فإنها حصرت اهتمامها في الصور ذات الأصل والتركيب المعتمدين على العلاقات اللفظية. أي أنها شكل آخر من أشكال (القواعد).

أما علوم اللسانية فقد انتظرت التحول الذي خضعت له هذه الإبستيمية الانتربولوجية، عندما أصبحت اللغة قوة خارجية ومستقلة. وذلك منذ القرن التاسع عشر. ولقد حدث هذا التحول عندما اشتبكت القوى الكامنة في الانسان مع قوى جديدة خارجية هي قوى المتناهي كما يحددها دولوز، مفسراً فوكو دائماً. وهذه القوى هي الحياة، والعمل واللغة (بالحرف الكبير). وهي القوى الثلاثية التي تؤلف جذر التناهي، والتي سوف تولد العلوم الثلاثة الأساسية التي تطبع حداثة القرنين التاسع عشر والعشرين. وهي علم الحياة (البيولوجيا) وعلم الاقتصاد السياسي، وعلم اللسانية.

شرح فوكو هذا التحول الحاسم في تاريخ الانتروبولوجيا الثقافية خلال ثلاثة فصول رئيسية في كتابه العتيد (الكلمات والأشياء) ـ والتي حملت الأرقام 4، 5، 6 ـ ويرتكز هذا التحول على مفصل أساسي انتقل فيه الانسان من أفق اللامتناهي الذي كان يقيم فيه قواه وقوى العالم بحسب منظوره، الى أفق المتناهي، فأصبح الانسان واعياً لتناهيه، ويعقد صلات محدودة

ومـوضوعيـة بين قـواه وقوى العالم من حولـه . لا شك أنَّ إنسـانيـن مختلفـين في نظرتهـا لذاتيهما وللكـون، بين أفق الـلامتناهي وحقيقـة المتناهي، يمكنهـا ألاّ يجعلا لـلانسانيـة مفهومـاً واحداً، وبالتالي فإن انكار فوكو لوجود الانسان، يتجه نحو هذا التغير الذي يصيب وعي الانسان لمفهومه بالنسبة لذاته. لكن للوصول الى الحالة التي يحقق فيها الانسان وعيه بحقيقتـه ككائن متنـاه لا بد أن يمر أولاً بمرحـلة أولى وسابقة، تصطدم فيها قوة الداخل عنده بقوة الخـارج، وتدخـل معها في شبكة علاقـات تتجه نحـوها، وتنتشر في اتجـاهها لتكشـف أنها ليست سـوى قوة المتنـاهي، وأنها متناهية في حد ذاتها. ثم تحدث النقلة النوعية الثانيـة في مرحلة تـالية، عنـدما يـرتد هـذا الوعي لدى الانسان بتناهي القوى الخارجية، الى وعي بتناهيه هو ذاته، بكـونه قـوة محدودة، ليست من اللامتناهي بشيء، لا في علاقة معه، ولا في وعي له. إذ إنه غير ذي موضوع أساساً.

تحدث وتقع القطيعة إذن بين أنتربولوجيا العصر الكلاسي وأنـتربولـوجيا عصر الحـداثة عنـدما تتحقق الصدمة الابستمولوجية في تلك المواجهة، وذلك الاشتباك الذي يحدث بين قوى الداخـل عند الانسان وقـوى المتناهي الآتيـة من الخارج، عنـد ذلك فقط وعنـد هذا الحـد فقط، كما يلح مؤكداً دولوز، فإن «مجموع هذه القوى يمكن أن تنشيء الشكـل ـ الانسان (وليس أبـداً الشكل ـ الإلّه) Inciprit Homo» .

بل يجب القول إنَّ العصر الكلاسي لم يكن يملك في خطابه عن العلوم الانسانية والعلوم المادية معاً أنتربولوجيا حقيقية. إذ كان ذلك الخطاب مشبعاً باللامتناهي. حتى عندما يلح هذا الخطاب على كون الانسان متناهيـاً، فإنـه يضع تنـاهيه ذاك في منـظور اللامتنـاهي كفكر أو كـامتداد. أو مواجهاً لهما في آنٍ واحد. كما عبر عن ذلـك تمامـاً ديكارت. لـذلك كـان هذا الخـطاب الانساني جداً (Trop humaniste) ليس انسانياً تماماً. فالقطيعة التي حققتها أو يجب أن تحققها الحداثة هو الخلاص من هذه الانسانية، شبه الإلّهية. فوكو، هنا، يحقق موت الإلّه مرة ثـانية عـلى طريقتـه. ذلك أن اللامتناهي كما في أصله الرياضي ليس سوى فكرة زائـدة مجردة، وواقعـة فوق التسلسـل الـذي لا يمكنه إلا أن يكـون متناهياً ما دام مؤلفـاً من حـدود. يمكنـك أن تتصـور تسلسـلاً لامتنـاهيـاً، لكن كـل تسلسـل أو متـوالية مؤلفـة من حـدود متنـاهيـة. فـالقـطيعـة المعـرفيـة التي يحققهـا التحـول بين الابستيميتـين (اللامتنـاهي/المتناهي)، تنقـل علاقـة القوة في الانسـان مـع القـوى الخارجية من مستـوى علاقـة مجرد/ذاتي ← الى محسـوس/موضـوعي، من علاقـة القوة الـذاتية بالحياة، العمل، اللغة؛ نحو علاقة: خارجي/موضع ← الى الشكل/الذات. فتصبح عـلاقـة القوة عند الانسان بالحياة (كمفهوم مجرد ولامتنـاه) هي علاقة بعلم الحياة (البيولوجيا) كقوانين في النمو والتطور والتنوع (لامارك، داروين). وتغدو علاقة القوة عند الانسان بالعمل، هي عـلاقة بعلم الاقتصـاد السياسي (من خـطاب الأرض والملكية، الى خـطاب الانتاج: قـواه وعلاقـاته). كـذلك فـإن التعامـل مع اللغـة باعتبـارها تمثيـلاً للفكر الـذي هو لامتنـاه، كـما كـان في العصر الكلاسي، يتحول مع منعطف الحداثة، الى علاقة بـاللسانيـات، أي الى تلك العلاقـة باللسـانية باعتبارها تقدم اللغة كبنية قائمة بـذاتها. وتغـدو علوم اللغة غـير مقتصرة على النحـو والصرف، ولكنها تصير علوماً للاشارة والدلالة. وما يتبعها من تفرعات وتطبيقات، نظرية وعملية.

عنـد ذلك فـإن الذات تتكـون بالنسبـة لقوى الخـارج التي أخذت أشكـالها المحـددة. ويغدو الخطاب الانساني، أو الخـطاب حول عبـارة الانسان والانسـانية، متنـاهياً في طبيعتـه، ومرتبـطاً

بالقوى الموضعة التي تؤلفها السياقات المعرفية لتلك الابستمولوجيات المتعلقة بعلوم كالبيولوجيا والاقتصاد السياسي واللسانية. وهنا يمكن الحديث عن الشكل ـ الانسان، أي عن ثمة مركز تمفصل معرفي، وليس مركزاً أنطولوجياً؛ وهو بالأحرى يستمد مركزيته هذه من سياق تقني خالص، وليس من مبدأ له ميزات المنطقية أو الانطولوجية. ومن هنا يمكن أن نحدد كذلك المعنى الأساسي الذي كان يعطيه فوكو لمصطلح الخطاب عنده. إذ ينبغي تحاشي كل خلط بينه وأي مفهوم سحري، كما يستخدمه البعض، أو ميتافيزيقي. فالخطاب كما أراده مبتكرُه الأول ينبغي فهمه كذلك بحسب منظور تقني، بل اجرائي الى حد ما. وهو عَنَى عنده نوعَ السياق الذي يعبر عن خط اللقاء والتمفصل بين مركزية الشكل ـ الانسان ومَوْضَعة جملةٍ من القوى الخارجية بالنسبة لهذه المركزية. وإنّ تحليل الخطاب ينبغي أن يؤدي الى فهم اجرائية هذا اللقاء التمفصلي إن صح التعبير بين قوى الداخل عند الانسان وقوى الخارج، والطريقة التي يمكن بها لقوى الداخل أن تتشكل بالنسبة لها، وأن تعيد تشكيلها حسب محور ذاتيتها.

فالتاريخ الذي كتبه فوكو هو تاريخ هذه اللقاءات التمفصلية، تعبر عنها خطابات إبستمولوجية تموضعية. تشغل حيزات من فضاء التاريخ. وهو عند فوكو، كما كشف ذلك بول ڤين (P.Veine)، حيزات نادرة في فراغ هائل. كأنما التواجد الإنساني أصلاً لا يتحقق في شكل إلّا حسب مبدأ الندرة[15]. فالفراغ فاغر فاه دائماً. وقوى الخارج تزدحم على باب صغير أو كوّة ضيقة. قد تندفع منها قوة الداخل لدى الانسان، تحاول المقاومة بالمعرفة والفعل معاً. وهي كثيراً ما أوهمت نفسها بسيطرات ليست في واقع خطابها، سوى محاولات لتبني سيطرة الخارج الكلية، وتلوينها بملامح ابستيمية داخلية. كالأخلاق مثلاً التي دأب نيتشه قبل فوكو على تدمير أسسها الايهامية. فانها ليست سوى تبني نظام القوى الخارجية بأوامر وانصياعات ذات طابع داخلي وذاتي. أما التموضع الذاتي أي أن تشغل الذاتُ حيزاً من الفراغ فيها وحولها، أن تقتطع الذرات حيزاً لها في الفراغ الهائل، فذلك ما يدفع فوكو الى كتابة تاريخ آخر مختلف. وهو ليس تاريخ الداخل (قوى الداخل، العقل) وليس تاريخ الخارج (قوى الحدث، الانجاز، التجربة) كما أنه ليس هو قصة هذه العلاقة بين الداخل والخارج كقوى متصارعة فيما بينها. بل إنه تاريخ اللحظات النادرة التي كان فيها هذا الصراع قادراً على موضعة تمفصل ما بين الداخل والخارج بحيث يصوغ الشكل ـ الانساني، بحيث تتكون ابستيميات محددة تعبر عن ذاتها ضمن خطابات يمكن تفكيك رموزها في اللغة والاجراء.

* * *

لقد عانى فوكو أزمة صمت طالت بين كتابه: «ارادة المعرفة»، وكتابه التالي: «معالجة الملذات». ولم يكن صمته ذاك، كما يعلل دولوز، ناجماً عن كونه بلغ الطريق المسدود في فكره، بعد أن أشبع البحث في المعرفة والسلطة. لكن أزمته تلك هي مواجهته لواقع الحال، وهو أن كل ما يقدم التاريخ بشقيه الذاتي والموضوعي إنما يتمحور حول هذه العلاقة. لذلك كان هم فوكو هو البحث عن محور آخر ينفلت من تلك العلاقة، ويعثر على ثمة منفذ في هذا الخارج، الذي هو كله فراغ، فراغ للموت وكالموت. محور يجعلنا نقع حقاً على ما هو حي فعلاً، على ما يثبت الحياة. يكتسب خلاله لحظة صحو وصفاء. لكن فوزنا بهذا المحور في حال تحققه لن يلغي المحورين الآخرين المتمثلين في المعرفة والسلطة وتحققاتها المستمرة المتنوعة، بل سيكون محوراً

ثالثاً يعمل وراء ظلهما، وعلى هوامش ساحاتهما. وقد كان له تاريخ خافت طيلة عصور الظهور الانساني. لكن كان له الفضل دائماً في المساعدة على تخطي السدود والطرق المسدودة التي يجد فيها الانسان ذاته فريسة للفراغ والموت. كذلك كان المحور الثالث موجوداً لدى فوكو منذ أبحاثه الأولى حول محوري المعرفة والسلطة. يحدس به ثمة حدساً غامضاً ومبهماً، ويسعى الى تلمسه كرد حقيقي على تحدي الفراغ. كان يبحث عن الفرح النيتشوي بطريقته الخاصة. الى أن اهتدى الى موضوعة الذات والاهتمام بالذات، وتاريخ هذا الهم والاهتمام. وكيف يمكن أن يتبع التاريخ كذلك قصةً للفرح الانساني باعتباره لحظات اكتساب للخارج نادرة، تتم باستيعابه ذاتياً دونما نقص أو انتقاص لخارجيته هذه؛ وجد فوكو هذا التاريخ في استعادة قصة الانسان مع معاناة وممارسة «الجنسانية». واكتشاف «انسان الرغبة» فيه. هنا يترجم فوكو الفرح النيتشوي إلى قاعدته الحيوية الأصلية. فالجنسانية تعبيرحديث لدى الغرب ظهر خلال القرن الماضي. لكن جذرها الحيوي قديم قدم الحيوان الانساني. وهو إذ يحاول أن يرسم لنا تاريخاً للجنسية، فهو يحذرنا أنه لن يقدم لنا قصة هذا النوع من السلوك الفردي والمجتمعي. وكذلك يجب أن نحذر من قراءة أطروحات فوكو في كتبه الثلاثة هذه التي تضمها مجموعة (تاريخ الجنسانية) على ضوء التحليل النفسي، أو من خلال مفاهيمه وأدواته النظرية. فما أبعد فوكو عن هذا المجال، وعن مؤسسيه من فرويد الى كل سلالته. فهو يعرّف المجال الذي اختاره لمسيرة هذا التاريخ الخاص والجديد للجنسانية بقوله في مقدمة الكتاب الثاني «معالجة الملذات»: «نقصد عموماً الى أن نرى كيف قامت في المجتمعات الغربية، «تجربة»، كان للأفراد أن يدركوا أنفسهم من خلالها باعتبارهم موضوعات للجنسانية، تنفتح هذه التجربة على مجالات من المعرفة جد مختلفة، وتتموضع عبر نظام من القواعد والارغامات. فكان المشروع إذن هو تاريخ للجنسانية باعتبارها تجربة - اذا ما فهمنا من التجربة التضايف الحاصل في ثقافة ما، بين مجالات المعرفة، ونماذج المعيارية «أشكال الذاتية»[16]. ثم يشرح هذا التعريف الذي هو بمثابة مدخل، الى أن يكتب: «من هنا فإنني لست راغباً في كتابة تاريخ للمفاهيم المتتابعة التي أعطيت للرغبة، للشهوة أو للـ (ليبيدو). ولكن للممارسات التي توصل الأفراد خلالها الى الاهتمام بذواتهم، الى تفكيك ترميزاتهم، الى معرفة ذواتهم والاقرار لأنفسهم بكونهم موضوعات للرغبة، بحيث يجعلون بين أنفسهم وأنفسهم تلعب علاقةٌ ما تتيح لهم أن يكتشفوا في رغبتهم حقيقة وجودهم، إن كانت ساقطة أو طبيعية»[17]. ولذلك يعمد فوكو الى كتابة جينالوجيا للجنسانية، تكشف تاريخ التأويلات التي كان البشر يمارسونها تجاه بعضهم بعضاً عبر السلوك الجنسي، من حيث إنه كاشف لبنيتهم التكوينية، شرط ألا يكون هذا السلوك الجنسي هو المصدر الوحيد للتأويل. لكنه سيظل من أهمها. وهكذا انخرط فوكو في مشروع تاريخه الجديد عند اليونان والعصور المسيحية الأولى. وكان هدفه الوصول إلى جنسانية الحداثة والعصر الراهن وكتابة تاريخ لإنسان الرغبة. لكن الموت اختطفه قبل إنجاز مشروعه بشكله النهائي.

انسان الرغبة هذا ليس انزياحاً كبيراً لمشروع فوكو الأساسي الذي انطلق من محوري المعرفة والسلطة. فهو الذي كان يحاول تفكيك تاريخ العقل (اللوغوس) عبر الممارسات، وجد نفسه مطالباً بكتابة كذلك تاريخ الرغبة (إيروس). أحدهما يؤدي الى الآخر. اللوغوس يحاول التملك من الخارج والتطابق معه. وإيروس يستعيد تاريخ الذات عبر تملك الجسر الضائع في غابة

الخارج. ولقد قدم فوكو نماذج أساسية عن لعبة الفوز بالخارج باستنطاق علوم ومسلكيات علمية سلطوية، أعطت التأويل الحقيقي للعبة السلطة والحقيقة. فهو إذن لا يزال في صميم مشروعه الرئيسي: كتابة تاريخ للحقيقة، من انسان لوغوس الى انسان إيروس. فتاريخ للحقيقة «لن يكون هو ذلك التاريخ للصحيح في المعارف، ولكنه تحليل لـ«لعبة الحقيقة» للعبة الصحيح والخطأ التي تتقوم الكينونة من خلالها تاريخياً باعتبارها تجربة، أي من حيث إنها قادرة وعليها أن تكون مُفَكَّراً بها».

يشرح فوكو عبر هذا التعريف المكثف لعمل الفلسفة كما يفهمه، ولعمله الخاص هو في مجاله، يشرح ما كان أنتجه في كتبه السابقة التابعة لمحوري المعرفة والسلطة قائلاً: «عبر أية لعبة للحقيقة كان يعمد الانسان فيها الى التفكير حول وجوده عندما يدرك أنه مجنون (يقصد كتابه: تاريخ الجنون)، وعندما يكون مريضاً (يقصد كتابه: مولد العيادة)، وعندما يتفكر في نفسه باعتباره كائناً حياً، ناطقاً عاملاً (الاشارة إلى كتابه: الكلمات والأشياء). وعندما يحاكم ويقاضي ذاته باعتباره مجرماً (اشارة إلى كتابه: المراقبة والمعاقبة)؟ وعبر أية لعبة للحقيقة يتعرف الكائن الانساني إلى ذاته باعتباره انسان الرغبة (الاشارة إلى كتبه عن تاريخ الجنسانية)؟»[18].

ليس من شك فإن مهمة فوكو كما يعبر هو بوضوح، ليست في كونه مؤرخاً. إنه لا يريد أن يجمع المعلومات التاريخية ويسردها. بل أناط بنفسه منذ البداية دور الفيلسوف، ولكن أي فيلسوف. إنّ تعامله مع التاريخ كان من منطلق اعادة قراءته على ضوء هذه العبارة المفضلة لديه: لعبة الحقيقة، أو مشكليتها في الفكر والممارسة. لا يخول نفسه دور الفيلسوف الذي يدعي اعطاء هذه الحقيقة أو الكشف عنها. «فهو دور مضحك لا تدعية الفلسفة اليوم - أعني النشاط الفلسفي - إنْ لم تكن جهدَ نقد الفكر لذاته، وإذا لم تقم، بدلاً عن شرعنة ما هو معروف مسبقاً، في محاولة معرفة كيف وإلى أي حد ستتمكن من التفكير بصورة مختلفة»[19].

لكن هذا النص يريد أن يأخذ بعين الاعتبار اللهجة الخاصة التي كانت لدور فوكو في سمفونية الفلسفة المعاصرة، فهو يقول ويعني تجربته المتحققة أولاً؛ يقول عن البحث الفلسفي: «إنه محاولة - ويجب أن تفهم باعتبارها معاناة تحويلية لذات النفس في لعبة الحقيقة، وليس لتملك تبسيطي للآخر يكون في خدمة أهداف للتواصل - محاولة هي الجسد الحي للفلسفة، إذا كانت لا تزال تفهم كما كانت سابقاً، أي «زهداً»، وتحقيقاً للذات عبر الفكر».

ممارسة الذات أو تحقيقها ذلك هو همّ الفردنة الذي كان المحرك الخفي لتاريخ الانسان تحت مختلف الصيغ الكلية التي شغل بها عادة التاريخ الرسمي، تاريخ الكليات المجسدة، السياسية الاقتصادية الاجتماعية الثقافية الخ... ولقد كان فوكو مخلصاً في معاناة هذا الهم وفي الكشف عنه ما أن يتابع التاريخ السري للفردنة، فيعالج نموذج المجنون، والسجين، وانسان «العلوم الانسانية». وتحولات مفاهيمه الفاصلة، عبر علاقته الاشكالية باللامتناهي وصولاً الى تجسيد المتناهي والتمفصل مع تحققاته في علاقة القوى بين الخارج والداخل.

وبالطبع فإن مواجهة هم الانسان بذات نفسه تتطلب الكشف عنه خاصة تحت طبقات من السلوك التي كانت مملكة مستقلة وقائمة بذاتها تحكمها «الأخلاق» في مختلف العصور. والأخلاق هنا كانت تقف باستمرار موقف النقيض من معاناة هم ذات النفس. وكان عدوها الدائم اللدود، التاريخي، هي الجنسانية. ولقد طرح فوكو على نفسه هذا السؤال الإشكالي الأول. إذاً

كانت الجنسانية تنهرها وتجزرها الاخلاقية دائماً بطائفة من القيم المعبر عنها بسياق الأوامر الزاجرة والواجبات، فيخضع الاهتمام بذات النفس في المجال الجنسي لسلطان الاخلاقية، أكثر مما تخضع له بقية المجالات من مثل السلوكيات الغذائية والواجبات المدنية لدى مجتمعات معينة وفي عصور محددة، فليس ذلك إلا لأن السلوكيات الجنسانية هي التي تتطلب أقوى الزواجر الأخلاقية وأشدها. لأنه يبدو في مجتمعات وعصور أخرى مغايرة أنه ليس ثمة علاقة واضحة بين الأخلاق والجنس. وهنا الاشارة خاصة الى المجتمع اليوناني، كما الى المجتمعات الابتدائية المعاصرة. فيخلص فوكو الى الفصل بين المنع وبين اشكالية الأخلاق. «إذ يقع غالباً أن يشتد الاهتمام الأخلاقي حينما لا يوجد الزام ولا تحريم». وبذلك يحدد فوكو مهمته الجديدة القديمة في تناوله لتاريخ الجنسانية فهو يفصله عن تاريخ الممنوعات والمسموحات، عن تاريخ السلوك الأخلاقي أو تصوراته بالنسبة للجنسانية. ويسعى إلى تقصي تأريخ آخر للفكر، تكون مهمته «تحديد الشروط التي طرح الانسان عبرها: **اشكالية ما يكون، وما يفعل والعالم الذي يحيا فيه**»[20].

ولقد طرح فوكو هذه الاشكالية على سلوكيات المجتمع اليوناني والروماني واللاتيني. وحاول أن يكتشف أن هناك هماً لذات النفس، يدفع بصاحبه الى أن يصنع من حياته نوعاً من الانتاج الفني، يجعلها جميلة، ومتناغمة مع مفاهيم عن السعادة والمتعة والرفاهية. يغلفها بوشاح جمالي استطيقي. هنا البحث عن «فنون للوجود» تصير معها حياة الفرد نوعاً من الانتاج المبدع. فوكو يحوّل حلم الفرح الزرادشتي الى واقع حياة. ويجد أن هم ذات النفس قادر على تغيير الفرد من مجرد ذرة تكرر سواها في مجتمع الذرات، الى كائن قادر على سلوك الفرح والاستمتاع بحياته وحياة الجماعة والعالم من حوله. فالفردنة المعاصرة، وخاصة في ظل رغد العيش الغربي الذي توصلت اليه مجتمعات النصف الأخير من القرن العشرين، تحتاج الى فلسفة أخرى تعلم الفرد أن يجعل من وجوده وحياته نوعاً من الانتاج أشبه بالفن، يمنحه المتعة بما يحيا ويفكر. فهناك تقنيات لهذه الفردنة، تعوض سلوك الزجريات وعوالم المحرمات والمخللات. وهذه التقنيات عاشتها الحضارات الهيلينية وبعض اللاتينية. وكانت المسيحية القروسطية عامل الغاء لممارستها، وتسفيه لتاريخها. ومع عصور التنوير عادت اهتمامات ذات النفس وتقنياتها لتنفصل تدريجياً عن سلطة رعوية، ثم تربوية، وصحية وسيكولوجية خلال عصور النهضة وما بعدها. وبذلك: «تؤلف العصور القديمة (اليونانية وتوابعها) واحداً من الفصول الأولى في التاريخ العام لتقنيات الذات». إنّ التمفصل ما بين الأخلاق باعتبارها تعكس باستمرار الممارسة المباشرة لفعالية السلطة على حياة الأفراد، وبين هذا الأخذ للفرد لحياته الخاصة باعتبارها انتاجه الذاتي الواقعي والجمالي، هو موضوع الحفر الأركيولوجي الذي يتمفصل هو بدوره، مع النمو الجينالوجي، وكتابة أخرى لتاريخ الحرية في معاناتها السرية الاشكالية لدى الفرد. وفوكو النيتشوي يريد اعادة تأسيس فن الوجود باعتباره اقراراً حقيقياً وواقعياً بجسد الانسان مواجهاً لجسد العالم، ومتشاكلاً واياه في مشكلية الحرية والفرح.

والفردنة وليست الفردية، هي نقيض الحالة الحضارية المعاصرة التي انتهت اليها مسيرة التكنولوجيا وصناعتها للمجتمع الرأسمالي الموصوف بمجتمع الرخاء والرفاهية. ذلك أن الفردنة هي الراسب الواقعي لمنهج الانفصال في التاريخ بمعنى أن عودة الفكر المعاصر الى الاهتمام بذاتية الانسان توضح أن التاريخ ينبغي له أن يهبط من الكليات لا الى الجزئيات، ولكن الى

الفرديات. فالمفكر المنشغل بالمصير العام لا يمكنه أن يهمل في الوقت نفسه اعادة تأهيل فرديته بما يمكنها من اكتشاف فن للحياة متميز، يحول الأخلاق الى ما يشبه الابداع الجمالي. وهذا يعني أن التحرر من مركب المعرفة ـ السلطة ليس شرطاً تاريخياً كليانياً بقدر ما هو نوع من الممارسة الفردانية. ههنا تتطور تقنياً السيطرةُ على الذات باسم الأخلاق أو «الآداب»، باسم الفكر لدى اليونان، والطهارة لدى المسيحية، والمجتمع لدى البرجوازية، لتصبح تقنيات تؤسس أخلاقاً جديدة، يكون عمادَها فكرٌ ذاتي يستنهض القوة الحيوية في الفرد لتغدو أشبه بنتاج فن جمالي في الوجود.

وبالرغم من أن هذا الهدف كان يجسد غائية لاشعورية في تاريخ الانسان أو الثقافة، وأنه قد جرى التعبير عنه دائماً خلال النص الفكري والأدبي والنتاج الفني، كما لدى بعض السلوكيات الدينية والأخلاقية، إلّا أن فوكو يريد اعادة استكشافه بطريقة متميزة، تختلف تماماً عن كل المنهجيات المعروفة السابقة. وما محاولته في اعادة قراءته للأخلاق اليونانية وعلاقتها بمفهومي الجنسانية وقيادة الذات في آنٍ معاً، إلّا دعوة مبطنة لدفع أخطار المجتمع الاستهلاكي المعاصر. فهو يحلم بتأسيس خلقية جديدة متحررة من أخطار العلم والقانون والدين، حسب النموذج اليوناني. ولا شك فإن فوكو يستفيد ضمنياً من كل التراث التحرري الحديث والمعاصر الذي دعت إليه الثورات الفلسفية الكبرى اعتباراً من كانط إلى نيتشه. لكنه كذلك يعتبر أن كل ما أتت به نظريات مركيوز ورايخ ولاكان حول الجنسانية، قابلة للتوظيف والتجاوز في آن واحد، ضمن مشروع فلسفي ـ أخلاقي جديد، لم يتبين معالمه المتكاملة فكر مستقل بعد، واع بأبعاده الأركيولوجية والجينالوجية، ومسؤوليته التاريخية المعاصرة [21].

كان فوكو يبني هذا المشروع على طريق استكشاف جديد ومبدع لمذهب في القوة القووية مجسد في عمق اللحظة الانعطافية الكبرى التي يعانيها المشروع الثقافي الغربي الراهن. قدم فوكو جميع أدوات بناء المشروع. وشرع في البناء. طبق إبستمولوجيا الإبستيمية والخطاب. وكان هدفه تحرير القوة/الحياة، أي تلك القوة التي لا تنتمي إلّا لنفسها وقبل أن تدخل في علاقة استغلال من قبل مركب المعرفة/السلطة. وإذا كان بعيداً عن الطموح الفلسفي التقليدي في اشادة مذهب فقد لجأ الى الأركيولوجيا لتفكيك عرى التاريخ الثقافي بحثاً عن لحظات التحقق النادرة لقوة الداخل الانساني في وجه الفراغ والموت. ولعله استطاع أن يعطي اشارات لطريق مستقبلي في الفلسفة اجتاز هو عتبته الأولى، وتركه لغيره كيما يكمله.

الفصل الرابع

الجسدي / الذاتي

يصحب الإنسان منذ البدء مجهولان. رفيقان له في حلّه وترحاله. يلازمانه. يلتصقان به. يعبران معه كلَّ دروب الحلال والضلال. يجوبان معه رِحْلَتيْ الصيف والشتاء. ومع ذلك أنكرهما. جَهِل رِفْقَتَهما. ضلَّ أقرب أصدقائه وجيرانه. جعلهما الخفيّين دائماً وهما أقرب الأشياء الى فكره وحواسه. استخدمهما جسرين. يعبر عليهما الى كل بعيد ومنفصل وواقع على مسافة منه. وما هو بالمسافة ذاتها، والجسر، والمعبر، كلها عبارات للتجاهل، لتكون ضميره المقول والمعمول. إنها الحركة ذاتها ولكنها تتنازل عن اسمها للمتحرك. وإنها صانعة الفكر والحس. ولكنها تفضل أن يعرف الآخرون ما تصنعه، دون أن يتفكر أحد بالصانع أصلاً.

هذان الرفيقان للإنسان، الملاصقان، المعروفان المجهولان، المصاحبان له رغم كل عقبة وفجوة وتاريخ وعالم. إن لهما اسمين بسيطين. هل نعرفهما إذن: الجسد. اللغة. كم هما حقيقيان، مباشران، بسيطان. لكنهما موازيان ومتوازيان. ولقد حقّق الفكر كل هروبه منهما بواسطتهما بالذات. كان يمتطيهما دائماً، ليفرّ بهما منهما. كان يجوب أصقاع العالم والمعرفة ليكتشفهما. وهما معه في كل رحلة اكتشاف وانهزام وضلال وتضليل للذات.

فكيف يكون ذلك الفكر الذي لا يقوم على جسد، ولا تتكلمه لغة. ثم كيف يكون ذلك الجسد الذي ليس له لسان ولا آذان. فمعركة الفرار من الصوت والحركة لا تزال على أشُدّها. وما يزال جوهر المنطق يطلب التطابق. أي عودة الصوت الى اللاصوت، ومكوث الحركة في اللاحركة. ههنا الهوية من حيث هي تثبيت التعريف، فإنها تلغي وجود المعرَّف، ما يُصَوِّتُه اللسان يُخفي اللغة. ما يصنعه الجسدُ يواري الجسد. لَزِم إذن البحثُ تحت الركامات الهائلة من كل خطابات المكتوب والمقول والمعمول، من أجل إعادة الاعتبار للكاتب والقائل والعامل، الذي هو في الأصل مجرد بَدَن ولسان. واللسان قطعة من اللحم زائدة، خارجية داخلية، تتحرك ويصدر عن حركتها صخب ما. أسماء الأفعال الثلاثة هذه تريد استكشاف فعلها أو فاعلها الأصلي، الذي هو الجسد المهرّب. فلقد غدا الكاتب باحثاً عن يده وقلمه. وصار القائل يفكر في أصوات لسانه. وغدا الصانع يسأل عن كنه الصنع. فخطابات المكتوب والمقول والمعمول السائدة تتكسر من حين الى حين، لتُبرز شروخاً في كياناتها. والشروخ تبرز فجوات نحو الداخل. إنها تستدعي ضوء الخارج المضيء لتجعل الشمعة تدخل في طقس تنوير المنير.

فمن أصعب موضوعات الفكر التقليدية أن تصير أداةُ التفكّر هي موضوع التفكر. فالحب الذي به نحرك العالم، أو نتحرك بواسطته داخل العالم، كان واسطةً مجهولةً لرحلة العلم والتعلم. كان هو المجهول الذي يحملنا ويجوب بنا كل الطرقات. نفتح به جبهات التواصل

والتداول. ونحس أنه موجود تلقائي يتضمن كل ما نجده خارجه، على مسافة منه. كاللسان الذي هو كائن دائم تحت كينونة الصوت فالحرف، فالعبارة. فالجسد الذي به نكون ويُكون ما حولنا، لا زلنا نتحدث عنه وكأنه سوانا. لا زلنا نقاربه وكأنه شيء آخر يفصل بيننا والآخر. إنه وسيلتنا الى الآخر. ولكونه هو كذلك فهو أيضاً يفصل بيننا. فالجسر الممتد بين ضفتي النهر هو الدليل الدائم على انفصال الضفتين.

كل هذا الخطاب الراهن يفترض أننا ونحن نتكلم نؤسّس طَرَفاً قطباً، وأننا نبحر في مركب، نمتطي دابة، هي جسدنا، وأننا نتحرك أو نتجول وسط بيئة أخرى هي حيّز من حيزات العالم حولنا. فمن نحن إذن الذين نستخدم الجسد. ألسنا نقيم خطابنا على كون الانفصال واقعاً أصلاً بيننا. إننا نتحدث عن ← جسدنا. إننا نعجز عن صوغ هذه العبارة: **يتحدثنا جسدُنا**، أو: **إننا يتحدثنا جسدنا**. فان فعل الإِنِّية (الكينونة) يشملنا وكأننا لا نزال قطبَيْن أو حدَّيْن، أي يشملنا: نحن وجسدنا. فهذه النحن، فعل الكون هذا، يظل مجاوراً لحد الجسد، ولا يمكنه أن يتضمَّنه. فحين أتفوّه العبارة: أنا أقول، لا يخطر في بالي أو بال مستمعي، أن الذي يقول هو هذا الجسد. حتى عندما يتقابل القائل والمستمع، فليس جسداهما هما المتقابلان، بل المتقابلان هما: **هما**. وعندما نقول: **هما**، فالحدس المباشر لا يستحضر جسديهما، وانما يستحضر لنا هما، أي اسميهما وفعليهما، أي كيانيهما الذاتي. ولو لم نكن نعرف من هما، لما كان استحضار جسديهما عبر صورة فوتوغرافية مثلاً كافية لأن تقدم لنا دلالة تَصِلُنا بما هما عليه حقاً.

فالصورة المادية لجسد القائل أو المستمع تدخل ولا تدخل في خطاب القول والسمع. رغم أن الجسد هو هناك دائماً، لكنه غير موجود. ولقد اعتاد المصطلح اللغوي الذي بنى المصطلح الفلسفي ذاته، أن يقدم لنا الهوية، على اعتبارها كينونة أخرى لا علاقة لها بالجسد الذي يحملها. بل كثيراً ما كان فعل تأكيد الهوية لا يتجنب الجسد فحسب بل يعتبره ضمناً وكأنه قيدٌ عليها، نقصٌ فيها. حتى يصل الأمر الى حد اعتباره نقيضَ الهوية. فالفعل اللغوي لا يفر من الفعل الجسدي فحسب، ولكنه يعمل على تبديده: متى صوَّت اللسانُ اختفى الجسد. تلك حقيقة يؤكدها التعامل اللغوي، أي خطاب الكلام اليومي. فالتداول هنا يريد أن يطير خفيفاً. لا يمكنه أن يسري بين العقول والألسنة والأيدي إلا اذا كان كالهواء. فهو معاق بِحمْل الجسد. ولذلك يتخلّى عنه، يتخلص منه، يطير سائحاً فوق كتلته.

يستطيع كل جسد أن يحلّ مكان أي جسد آخر. لكن أنا لا تحل مكان أنا أخرى. ولا هو يمكنه أن يكون الا هو. الأجساد تملأ فراغات في المكان، أما الأنا والأنت والهو فانها تنتمي الى عائلة لغوية أخرى نسميها: ذوات. فالذات ليست الجسد، ومع ذلك يصير انتماء الجسد لها واليها. فأقول جسدي، جسدك، جسده. إنه شيء آخر غير الذات، ولكنه متصل بها، مملوك لها، هو من خاصتها ومن ما ـ لَها.

لم يكن **الأمر** على العكس أبداً. لم يكن يمكن القول أبداً: جسدي يقول، جسدي يريد، يرغب، يفعل. إن استحالة القول هنا مرتبطة دائماً بالصيغة اللغوية التي لا فكاك منها أبداً. وهي أنه حتى عندما أريد أن أَعزو الفعْلَ للجسد، فلا بد لي أن أعزوه اليَّ. لا بد من لفظ: جسدي. هذه الياء التي تربطه بي، تؤكد انفصاله عني. تجعله ككل شيء آخر محتاجاً الى علاقة بي. لا يمكن للفعل اللغوي إذن مهما حاول أن يضيّق المسافة بين الذات والجسد، لا يمكنه أن

يوحد بينهما. صحيح أن اللسان، وهو قطعة لحم، جزء من فم في جسد، لكنه ما أن يصدر الصوت، حتى يحمل الصوت رنينه الفيزيائي، وما يزيد عليه؛ مما يرجع في النهاية الى ما يؤسس كينونة الكائن الطافي حول الجسد. المتجسِّد حتماً في جسده، الطافي في الوقت نفسه حولَه، أي خارجه. فالصوت ينتمي الى الجسد. ولكن الصوت يعيد انتماء الجسد اليه. إنه وهو الذي قادر على تصريف فعل الكينونة، فانه يصير الهوية، يصير المالك. يصير ـ هو. والصوت الذي يقول أنا، أنت، هو، إنما يبني فعل الكون. وبالتالي يغدو كل شيء بعدُ محدَّدَ المسافة بالنسبة لهذا الصوت الذي صار فعل الكون.

فالمرء عندما يقول أنا، لا يخطر بباله قط أن الذي يقول فعلاً هو هذا الجسد القائم الذي ليس ثمة امرؤ ممكن الوجود بدونه. لا يمكنه أن يقول: لساني يقول، أو جسدي يقول، يريد هذا أو كذا. وحتى لو أمكنٍ لمثل هذه العبارة أن تقال لكنت أنا أو أنت الذي أخبر عنها؛ أقدم خبراً عنها عندما أقول مثلاً: جسدي يريد أن يفعل كذا أو كذا. فكيف يمكن إذن إعادة الأمور الى نصابها؟

يُسقط ضمير المتكلّم المسافةَ بين كلمته وكيانه. لكنه ضمير ينشىء علاقة بين العبارة والذات المتكلمة. إنه يظل ضمير المتكلم. ولكنه دون أن يصير هو المتكلم. وفي اللغة الأوروبية يظهر ضمير المتكلم، في حين يظل ضميراً في العربية، أي مضمراً. فليس مستحسناً في العربية القول: أنا أتكلم، أنت تتكلم، هو يتكلم. لقد دمجت العربية حرفاً بسيطاً في المصدر بحيث تغيرت بنية المصدر ذاتها وهي تنتقل من المتكلم الى المخاطب فالغائب. إنه حرف متصل وليس منفصلاً/ببنية الكلمة. ولذلك لم يعد الضمير هنا مستتراً. بل إنه في مصطلحه غير المباشر سَكَن المصدرُ غَيْرَهُ، وجعله يَقْرُب من مصطلحه.

كان بعض النحويين يشعرون ببعض عقد النقص تجاه وضوح الضمائر في اللغات الأوروبية وضمورها في العربية. كانوا يجدون هذا الضمور وكأنه نقص في انبثاقة الكينونة. في حين أن الكينونة حاضرة ملء المصدر المؤلف من ثلاثة أحرف أوأربعة. وهنا المصدر ليس سوى مجموعة حروف، مادة خام أولية لا دلالة لها. ما أن تدخلها كينونةُ الفعل حتى تتجاوب بُنيتها بصورة كلية وتتقبل سُكنى الفعل والضمير والاشارة. تدخل الكينونة المصدر فتحوله الى فعل، يصير ذاتاً فاعلة من داخل مصطلح الحروف التي هي مصدر، والمصدر الذي يصير فعلاً. فالضمير أو الفاعل لا يقع على مسافة منفصلة من فعله كما في الأجنبية (Je-Pense) بل يكفي همزة المتكلم أو تاء المخاطب أو ياء الغائب أن تدخل على بنية المصدر نفسها، لتصيِّرها بنيةً فاعلة كائنة حية.

ومع ذلك فالعربية لم تقض على الضمير المنفصل بل اصطلحت عليه، وأجازت استخدامه من أجل تأكيد الضمير غير المباشر أو المتصل. فيصح القول: أفكر، أنا أفكر، تفكر، أنت تفكر. يفكر، هو يفكر. لكنه تأكيد زائد عن اللزوم. في حين يبقى له الدور الفاعل والمكون في الأجنبية.

فاذا كانت العربية تبدو أنها أقرب الى استنفاذ المسافة بين الكينونة والجسد، فانها كذلك فتحت الأفق واسعاً أمام فعل الكينونة ليغدو هو فعل الملكية كذلك. (Etre et avoir). ومهما قيل عن فلسفة فعل التملك هذا في لغاته الأصلية، فان بروزه واستقلاليته لا يدلاّن فقط على حيوية الثقافة الكينونية التي أنتجته بقدر ما يؤكد هذه الظاهرة الأنطولوجية في تكوين البنية

اللسانية لهذه اللغات، وهي تفصل بين الفاعل أو الذات، وفاعل الفعل. وهي تارة تجعل فعلَه مرتبطاً بكينونته من خارج، أو أنها تجعل الفعلَ عمليةَ تملّكٍ للفاعل لما يفعل.

فاللغة عامة تعاني إذن من قضية الاتصال أو الانفصال بين الذات الفاعلة وفعلها. واذا بدت العربية أنها أقرب الى استنفاذ المسافة بينهما، فانها مع ذلك لم تستطع أن تجعل الانسان الذي هو سيد الفعل يبدو موحداً تماماً عبر مصطلحات الإنّية في حالاتها التجسيدية المختلفة، والزمنية المتعاقبة. لذلك مثلما مَكّثَ الضمير متصلاً ببنية فعله من الداخل، كذلك ساد الفعلُ المضارع كلَّ آنات الزمان. فالمضارع يمكنه أن يَحُلَّ في مختلف آنات الماضي بعيدها وقريبها وصولاً الى حاضرها. كما أنه يمكنه أن يستوعب امتدادات المستقبل. ولذلك قيل من باب الانتقاص من اللغة العربية، إنها فقيرة بالأزمان. لكن الواقع هو أن العربية ذات زمن واحد هو المضارع، الذي ليس هو معادلاً تماماً لمصطلح الحاضر، لكنه هو ذلك الحاضر المتنقل دائماً عبر آنات الماضي والحاضر والمستقبل. إنه لحظة حضور الفعل التي تجعل فاعلها موجوداً دائماً، بصرف النظر عن توزع أو توزيع الزمان موضوعياً. فالكائن الذي كان له حضوره في الماضي لا يستطيع أن يحس أنه منفصل عما يكونه الآن، أو ما سوف يكونه بعد حين. وكلمة الحِينْ هنا مصطلح يفيد دائماً حلول لحظة زمنية عبر من يكون ويعيها، إنها نقطة تقاطع بين الزمن الذاتي والزمن الموضوعي. هي نقطة تقاطع بينهما، ولكنها لحظة تمفصل كذلك. فالحين هو غير الآن. إذ إنَّ فعل الحين الذي هو حان، يعني تحقُّق آن زماني، مرتبط بمن يحققه. لأن القائل: حان وقت كذا، هو الذي يكوّن هذا الحين. يعلن عنه، ليس باعتباره موجوداً وجاء اللفظ خبراً عنه. لكن الخبر هنا هو توقيت الوقت. هو الذي ينقل الوقت من حال التجريد والتجانس الى تواريخ، الى أيام وأحداث الانسان والمجتمع. يخبر عن تحقق ذلك الحدث وهو في الآن ذاته يصوغ له ثمة حضوراً.

فمن يعطي عبارة: حان الحِين، يحدد الزمن بعلاقته التكوينية به. حتى عندما تأخذ هذه العبارة منحى كارثياً، فيأتي الحَين هنا بمعنى القدر، المقدور، الكارثة، القضاء، فانه يقدم دلالةَ رحلةِ الانسان في الوجود من أفق عدمي. إنها رحلة انقضاء، رحلة زوال. والحَين ملازم لكل ما يحين. كأن الحدث في حد ذاته نوع كارثي. فالحَين، وهو الموت، وحده الحدث بالأحرف الكبيرة. وكل ما عداه لا قيمة واقعية له على الأرض. بل ينبغي لكل ما عداه أن يتقوّم بالنسبة له، أن يكون له ثمة كيان ودلالة بالنسبة للحدث الأكبر الذي هو وحده الحدث الحقيقي. وهنا يصير معنى الزمان هو الدهر. فالدهر هو قوة وقوع الحدث الآتي الذي لا مفر منه. إنه موجِّه الموجود في درب الالآم نحو النهاية المحتومة للالآم. وكثيراً ما ألقى الدهرُ أصانيف الرعب في قلوب الشعراء والحكماء العرب.

قليلاً ما ردد الخطاب العربي ألفاظ القضاء والقدر. لكنه كان يحدّث عن الدهر ويسترجع اسمه الرهيب عند كل مفصل درامي. كان هو تعبير التراجيديا الدائم والمحايث للحدث، للما يحدث. فالمايحدث هو بالضبط فعالية الدهر. والدهر يتخطى الزمان. كما أنه يقوم في المرصاد للجسد حامل عبء الارتحال تحت سطوة الدهر ومواجهةً له دائماً. فالدهر هو الزمن التراجيدي. ليس القدر أو القضاء. لأن مفهوم القدر لا ينبىء الا بالمكتوب، بالمتحقق من الأحداث قبل أن يقوم بعبئها الإنسان أو جسدُه؛ فالمكتوب قبل المتحقق. بينما الدهر هو انخراط الانسانِ في لعبة

الوجود. هو ميتافيزيقا المحايثة، عكس ميتافيزيقا الغياب والانغياب. ذلك أن الانسان والدهر يمتّان الى عالم الحدث، عالم الكون والفساد. ليس الدهر كالقدر، قوة خارجية تدخل العالم من خارج العالم، وتتصدى لكائناته. إنما الدهر هو صِنْوُ المايحدث. والمايحدث ليس كارثياً ولكن تراجيدياً. وهنا يصير الدهر نوعاً من فعالية المصير الذي يحايث تواجد الانسان. إنه صنو جسده في هذا العالم. يوحي بالاستمرارية والدوام. على عكس القدر الذي يَحُمُّ، يحلُّ، يأتي من لا مكان ليحلّ هنا والآن. له فعالية الغريب المفاجىء، والذي لا يحمل معه الا ما يصيب، ما يخيف، ما يرهب ويدمر، إنه العقوبة المعلقة دائماً فوق رأس الكائن. لذلك اعتبرته المسيحية كالخطيئة الأولى. إنه يذكر برخاصة الوجود، وتفاهة الموجود، وكونه مرشحاً للعقوبة دائماً، لأنه **كائن - على - خطأ**، لأنه منذور للخطأ. لأنه موجود خَطَأً. لذلك فانه كائن مرصود. هناك من يرصده ويترصده، ويتدخل في شؤونه. ويدْهَمُه يَحُمُّ عليه.

الدهر، والقول إن الانسان كائن دهْريّ، يقلب الوضع. لأن دلالة الاستمرارية التي للدهر تعني معايشة ما هو مقدَّر، أو ما هو متحقق بفعل هذه الاستمرارية ذاتها. ههنا الاستمرارية تفترض الزوال في الاستمرار، والاستمرار في الزوال. إنه الوجود الذي لا فكاك منه. إنه الجسد الذي يفرض عليك أن تكونه، وتفرض ذاتك عليه كيما يكونها.

والدهر هنا هو فعل الأفعال. إنه المضارع في اللغة. الفعل الذي يجعل مختلف الأفعال الأخرى ممكنة. هو ذلك الحاضر الأعلى الذي يجعل الحاضر العادي ذاته ممكناً. إنه يجول من عمق الماضي ومرحلياته الى عمق المستقبل وامتداداته. فانه والدهر صنوان. وإنه والجسد فعل واحد يترجم كل منهما الآخر عبر لغة الاشارات، كما عبر لغة الملامح في الوجه والخطوط في الجسد، والحركات في الرأس واليدين والقدمين.

* * *

ومع ذلك فان المشكلة في الجسد الذي يقع عليه عبءُ الفعل كله والاستمرارية، والنطق بذات الأحوال، بالفعل والتعبير عن الفعل، أنه ليس هو كيانه. وإنه ملحق بمن يدعي ملكيته. إنه ليس هو الذي يفعل، وليس هو الذي يعبّر. وإنه يبدو لذلك وكأنه واسطة أو وسيط لمن هو ليس بذات الجسد. والعبارة هذه تفترض مع ذلك مفارقة جذرية: الجسد هو ذاتُ جسده/ليس هو ذاتَ جسده. حتى عندما يكون ذاتَ جسده، فقائل هذه العبارة، ليس هو ما نسميه ذات جسده. هنالك الكائن الآخر الذي يستخدم الجسد حتى - يظهر، حتى - يكون. فالجسد بقدر ما يثبت هويته، فانه ينفيها في الآن ذاته. يسلبها لكي يجعل فعل السلب والايجاب مربوطاً بما هو سواه. الجسد يحمل إذن ما - هو - سواه.

فالجسد/الذات لا يمكنها أن تحيل الى دلالة واحدة، لأنها ليست عبارة واحدة. والصعوبة الكبرى في كون الكلام عن واحد هو كلام عن اثنين. والاثنان متصاحبان مترافقان دهريان. فهذا (السِّوَى) الذي يحمله الجسد هو ما فرض مقولة الثنائية، انطلاقاً من حقيقة الجسد/الذات الثنائية، ككل الثنائيات الأخرى في الفكر والطبيعة والتاريخ.

كلامي عن جسدي، ليس جسدي.. بل يظل كلام - ي. وياء النسبة هذه، الى من ترجع. إنها تلك الياء العميقة المديدة التي لا نهاية لسبرها وقعرها وامتدادها. تبدأ من اللسان لتغوص تحته الى أسفل السافلين. ومع ذلك لا تستطيع أن تلحق بعمقها الدهري. حتى الجسد نفسه

محتاج الى أن يكون جسدي أو جسدك. إنه يطلع في المكان، فيكونَ له اسم **محمد وعلي**. إنه: **جاء ـ علي**، إنه: جاء ـ **محمد**. والواقع هو أن الجسد هو الذي يأتي وحده. هذه القامة والوجه والصوت والنظرات واللهجات. ومع ذلك فمن يجيء هو محمد أو علي. ولكن القائم هنا وأمامي، ويملأ حيز الفراغ على خطوات مني لا يمكنه أن يكون الجسد. لا أقول لساني يخاطب أذنه. لا أقول عيني تنظر عينه. أقول أخاطبه، أراه، أتفق أختلف معه، أحبه لا أبالي به. يلُذّ لي مجلسه، أكره مجلسه. أود أن أراه، لا أحب أن أراه. كل اللغة إذن بنيت لتكون خطاب ما سِوَى الجسد لما سوى الجسد. خطاب ما هو الآخر في جسدي، للآخر في الجسد المقابل. الأجساد هي التي تَعْمرُ هذه الأرض. ولكنها لا مكان لها على هذه الأرض.

فالآخر الغامض، غير الظاهر، والذي ينسب كل (ياءات) المتكلم و (كافات) (جمع كاف ـ ك) المخاطب وهاءات الغائب، تنسب الأفعال والأسماء والحروف والأشياء كلها اليها. تجعل فعل التملك (V. avoir) بالياء والكاف والهاء، هو فعل الكينونة (V. Être). أو أن فعل الكينونة في العربية المتصل والمندمج دائماً ببنية المصدر رفض أن يكون له أصل في فعل التملك. ومع ذلك كانت له دلالته في النهاية على المستوى الأنطولوجي، وليس فقط على المستوى النحوي. هذا بالرغم من حركة الاندماج البنيوية بين الضمير والمصدر.

كل جسد إذن ينطوي على ما سواه، على آخر؟ ولكن اذا ما خلعنا الاسم عن الجسد، اذا ما وضعناه تحت اسم الأنا، ألا تنتهي الثنائية. لكن تراث اللغة لا يوافق على هذا النزع والاستبدال. فالأنا اعتادت أن تكون هي الآخر بالنسبة لكل ما يُنسب لها من قول أو فعل. إنها كما هي على مسافة من كل ما يغايرها، كذلك هي على مسافة من جسدها. فهي قادرة إذن على استخدام كل حروف الاتصال والضمائر بينها وبين جسدها. الأنا ليست هي الاسم الأكثر واقعية للجسد والذات معاً؟

القول: أنا جسدي، لا يحلّ الثنائية. ذلك أن حكماً منطقياً يقوم هناك. ويتألف من حدّين. واذا سعينا الى تفكيك الحدين عثرنا مباشرة على: كون الأنا لا تعرف ذاتها. بل تبدو محتاجة الى تثبيت تعريفها بالاستناد الى الآخر الذي هو هنا: جسدي. هذه الثنائية التي حاول أن يفككها دولوز وأن يتصدّى لها باعتبارها أكبر صيغة للانقسام سيطرت على العقل، يبدو أنه لا فكاك منها[1]. وأخطر ما في حصارها المغلق هذا، هو أنها تنطبق أول ما تنطبق على ما تشبثت به الفلسفة دائماً من حيث إنه اثبات أولي لكل الاثباتات الأخرى، أي عبارة: **الأنا هي الأنا**. أو أن ذاتي هي ذاتُ نفسي. وهي العبارة التي تقابل مفهوم الواحد. الواحد الذي ينشأ منه الكثير. ونحن نعلم تلك المعضلات المنطقية التي واجهت الفكر منذ أصوله الأولى التي كانت تنبثق عن المعضلة الأولية في كيفية الانتقال من الواحد الى الكثير. ولعل أهم مظاهرها أن الواحدَ عندما يبرحُ ذاته أو واحديَّته الى الكثير يظل مع ذلك واحدياً. والا فهو إمَّا أن يصير غيرَ ذاته، وبالتالي لا يمكن تصور مفهوم الكثرة من واحد لم يَعُدْ شيئاً. أو أنه يظل هو نفسه لكنه يتكرر. كمفهوم الاثنين رياضياً، فهو واحد مكرر. والثلاثة هو واحد، واحد واحد. ثلاثة أصابع من أصابع اليد. ثلاثة عيدان تعلم الطفل مفهوم الثلاثة. ولا فائدة في القول إنَّ الثلاثة هو حاصل جمع اثنين الى واحد، أو بالعكس. لأن الاثنين هو تصور تالٍ، وهو كمفهوم مرتبط أو مرتجع الى مفهوم الواحد الذي يجاور واحداً آخر. فالكم هنا ليس بذي أصل رياضي، لكنه له أصل

مفهومي. وهنا تثور أمامنا أسبقية المفهوم في العدد أو الكم، أو بالأحرى عدد العدد. وسنعود اليها بعد قليل. والآن ننظر الى اشكالية الثنائية في عبارة الأنا التي لا بدّ لكل قول يريد تعريفها أن يضيف اليها شيئاً آخر يغايرها، اللهم الا عبارة: أنا أنا. لكن المساواة يمكن اعتبارها كذلك علاقة مفهومية. كأن الأنا، أو الواحد لا يمكن مبارحته. لا يمكن قول كلمة أخرى فوق/أو بالاضافة الى كلمة الأنا. هذا فضلاً عما يمكن أن يوصف تعريف الأنا بأناها أو ذاتها أنه توتولوجيا، أي تعريف الشيء ليس بذاته، ولكن بتكرار ذاته[2].

والحقيقة ثمة فاصل مفهومي دقيق بين القول إنّ التعريف هنا هو بالذات، أو إنّه تكرار للذات. والانزلاق من الأول الى الثاني سهل، وقلما يُنتبه اليه. ذلك أن التعريف بالذات هو أصعب مراحل التعريف، هو ما كان يجري دائماً الفرار منه الى التعريف بالتكرار، الذي اصْطُلِحَ عليه منطقياً بالتوتولوجيا.

لا يبدو هذا النوع من التعريف عقيماً أو صُوْرِياً (نسبة الى المنطق الصوري). ولكنه يعيد طرح إشكالية العلاقة بذات النفس، أو بنفس الذات. كيف يمكن للواحد أن يكون ذا علاقة بذاته. بين لفظيْ الواحد والأحاد حل لغوي لكنه في الوقت نفسه يكشف عن بُعْدٍ كينوني. فالواحد يكون أُحادياً على مستوى الرياضة، لكنه أنطولوجياً يطرح صميم المشكلة الكينونية. فالأحادي اسْمُ صفةٍ أو اسم فاعل من: أحد، الذي يمكن اعتباره هو الواحد كذلك. لكن العبارات الثلاث: أحد، أُحادي، واحد، لا تحيل الى دلالة واحدة. لا تقدم مجرد تمييزات إجرائية على صعيد اللغة أو على صعيد الرياضة فقط. إنها تَكْشف بالأحرى لا عن مشكلية الاشتقاق اللغوي أو العددي، بقدر ما تَبِين عن مستويات التحول في البناء الكينوني للدلالة. ولقد تنبهت العبارة القرآنية الى ذلك التحول البنائي في عبارة: الواحد الأحد الذي توصف به الذات الإلّهية. ثمة فرق بين الواحد والأحد إذن. والعبارة القرآنية لا تكرر ذات المفهوم في كلمتين. لكنها تشكل كيانين بالأصح (Deux entités). إذ إنَّ/الأحد/ هنا لا تتكرر لمجرد التأكيد، ولكنها تعطي الوصف الكينوني للواحد الذي يقوم بذاته، ولا يدخل في أية علاقة أخرى، هو واحد أحد. ليس هو كلّ واحد. لكنه الواحد الأحد. هناك واحد أحد. . واحد فقط[3].

ذلك هو الفصل الحاسم بين الواحد كعدد رياضي، والواحد ككيان. الواحد الرياضي يمكن أن ينطبق على كل شيء. لكن الواحد الأحَدَ لا ينطبق الا على أُحاديته التي هي الكيان ـ الفرادة. والأحادية هي غير الفرادة. بالرغم من صيغةِ (فعالية) التي تتلبس الأُحادية، فهي ليست الفرادةَ أو الفردية. اذ يظل المفرد إجراءً عددياً. أما الأُحادية فهي الكيان الذي لا يمكن الا لعبارة الإلّه أن تكونها فقط. الله وحدَه هو الواحد الأحد. وهنا يعتمِدُ المصطلحُ الديني المصطلَح الأنطولوجي الذي حَدَسَ به الفكرُ اليوناني أصلاً في عبارة: الكينونة. فالمصطلح الديني يقدم الحل الاجرائي. أما المصطلح الأنطولوجي فانه لا يقدم الحلَّ ولا أي حل. والسياق القرآني الذي أتى بعبارتي: الواحد الأحد، كان أنطولوجياً بالأحرى. لا لكونه لا يقدم حلاً، بل لأنه يملك جوابه في سؤاله. أو يملك سؤاله في جوابه. فالواحد الأحد يستخدم المصطلح العددي أو الرياضي لينفيه، ليقيم مملكة الأحد فوق أية علاقة. وبالتالي فالتوحيد ليس عقيدة الواحد، بل هو أنطولوجيا الواحد الأحد[4].

ذلك هو التعالي (Transcendence) الذي كان أقطاب الفلسفة الاسلامية يودون التعبير عنه ليقيموا الانفصال والاتصال بين الفلسفة والشريعة. وهو التوحيد الذي أدركه ابن رشد بكل وضوح دون أن يقع في الكوسمولوجيا التجسيدية الفارابية أو السينوية (نسبة الى ابن سينا)[5].

فالواحد الأحد كيانان لغويان ليؤديا كياناً أنطولوجياً واحداً. من حيث العدد هناك كلمتان، وكذلك من حيث اللفظ. ولكن التعالي هو الذي يضع حداً نهائياً فوق علاقة الفصل/الوصل. وبذلك يغدو الواحد الأحد كياناً كينونياً/كينونةً كيانية. وبالتالي فان كل سلاسل التصنيفات سواء منها اللغوية أو الرياضية، المشتقة أصلاً من صيغة الثنائية، أي مُبارحةِ الواحد للآخر، انتقالِ الواحد الى الثاني، وبالعكس، هي التي تؤلف حركية الأشياء، المفردات والمجموعات والكتل في عالم الامتداد حسب التعبير الديكارتي. أما الكوجيتو فهو تصغير الرمز الواحد الأحد على المستوى الإبستمولوجي. فالثنائية الديكارتية المؤسِّسَة للهمّ المعرفي (الابستمولوجي) اضطرت أن تقيم الانفصال بين الفكر والامتداد لا لتجعل المعرفة الانسانية ممكنة فحسب ـ عندما كانت تُنزل التعالي الى مستوى محايثة العالم، وتجعل الذات المفكرة تقوم على قدم وساق في مستوى موضوع تفكرها فحسب/بل لتعيد الى الكوجيتو استقلاليته الأنطولوجية. وهذا ما جعل هوسرل يعيد طرح مشكلية الكوجيتو على مستوى علاقته أو تأسّسه في حضن التعالي. إذ أنَّ هوسرل أدرك حقيقة الثنائية الديكارتية فرأى فيها ثنائية اجرائية، أو كما نعبر عنها اليوم بالمصطلح العملي فانها ثنائية تداولية[6].

لكن الكوجيتو الديكارتي أمَام الثنائية ذاتيته. فهو بالأحرى جعل (الأنا أفكر) مقابل خارج العالم الخارجي أو الامتداد. في حين أن الفينومنولوجيا لم تستطع أن تفرّ من ثنائية ذاتية الى ثنائية علائقية بين الأنا والعالم. فهذه الأنا هي موضوع الانفصال والاتصال. صحيح أن الجهد المبدع الذي قدمته فينومنولوجيا / ميرلوبونتي / في اثبات انبثاقة الجسد في الفكر المعاصر، قد وضع الفكر الحداثوي في مواجهة الموضوع الذي طالما فَرَّ منه، وهو الجسد. إلا أن النهج السيكولوجي طغى على رصد ميرلوبونتي لهذه الانبثاقة، وحدد تطورها على صعيد الإرجاع النفسي للمعطى المعرفي؛ فلم يكن همه أن يطرح سؤال الماهية على الجسد بقدر ما كان يتوجه الى سؤال الكيف، سؤال العلاقة التي تقيم ظاهرة الحدين معاً الجسدي/العالمي. وقد فُهمت هذه العلاقة دائماً على أنها هي التعالي، هي تجاوز من الذات نحو العالم. هناك من يقوم بعملية التجاوز لِحَدّه، نحو الحَدّ الآخر الواقع على مسافة من جسدي، شَرْطَ أن الحدَّ الذي يحقق عملية التجاوز هذه يظل حاملاً معه ذاته وهو يتجاوز بها ويتجاوزها نحو الحد الآخر. في حين أن المشكل الأول ما يزال قائماً. إذ إنَّ ياء النسبة تظل تقيم الفصل بين تلك الأنا العميقة الأخرى، وكل أنا نفساوية أو ظاهرانية، انما هي على علاقة ـ ما بها، دون أن تكون هي أو تلك الاخرى ذاتاً واحدة. فياء النسبة هي ضمير المتكلم المتملك، الذي لا يزال يحدثنا عن كل أحواله النفسية والجسدية، كما لو كانت أشياء يتملّكُها. فالجسد الفكري، والجسد العاطفي أو الانفعالي، والجسد الحسي و الجنسي، هو تصنيف أحوال لما يمكن أن يعلق بي، أن أفعله، أو أحسه، أو أتفكره. لكن مبدأ الهوية، ليس هو مبدأ التملك، ولا فعل الكينونة في الآن نفسه. قد يكون صيغةَ الاساس في المنطق أو الرياضة، لكنه على الصعيد الكينوني الخالص، فانه لا يمكن أن يعوض عنه أيُّ مصطلح إجرائي آخر.[7].

وهذا هو الحصن الـذي يمكن أن يعتصم به فكـرُ المثالية الخالص. لكنـه هو كـذلك الحصن الذي يجعل من الجسد هو الدليل الوحيد على كون الذات هي ذاتها. من هنا ينزاح الجسدي من دور الحـامل، أو الملحق، أو الواسطة، الى دور الذاتي نفسـه الذي لا يمكنـه أن يعـرف ذاتـه الا بـاعتبار كـونه هـو جسده الخـاص، هو ذات جسـده. ومع ذلـك تـظل هـذه النقلة من مستـوى العلاقات اللفظية التي لا يمكنهـا أن تؤدي الدلالـة الطامحـة، الى احداثهـا على سـطح الكتابـة أو قراءة القراءة. فضمير المتكلم يستطيـع أن يحس دائماً أنـه يفيض على كـل عبارة إلحـاق. فهل أن الازدواجية أو الثنائية حتمية قائمة، لا مهرب منها. . ولغتنا الانسانيـة أوضح دليـل عجْزٍ ودليـل قوةٍ ضد هذه الحتمية ومعها في وقت واحد!

ذلك السؤال لا يضطرنا الى إعادة قراءة تاريخ الفلسفة عامة، ونـظرية المعـرفة بخـاصة. لأن الطرح الجديـد لهذا السؤال لا يهـدف الى الكشـف عن العمليات النفسيـة والادراكية التي تنشىء العـلاقة بـين الذات والعـالم، بقدر مـا تتصدّى الى تلك العـلاقـة التي تجعـل من جسـدي ليس واسطتي للوجود في العالم، وانما هو هو حقاً وجودي هذا أولاً بالنسبـة لذاتي، وفي العـالم، في آن واحد. فليست المسألة إذن هي أن أعرف كيف أنني كائن في هذا العالم، بقدر ما هي المسألـة أن أكـون ما أنـا عليه كـائن حقاً، دون أن يشـوب هذا التـأكيد أي تفضيـل قيمي، أنـطولـوجي أو أخلاقي. وبالـرغم مما يبـدو ظاهـرياً من التجـاور الغريب جـداً بين هـذا السؤال والسؤال المثالي والعقلاني التقليدي وحتى الديني، فانه بعيد عنه الى أقصى حد.

ذلك أن ضمير المتكلم لا يعلّمنا إرجاعَ، أو عدمَ إرجاع كل علاقة الى كيان الأنا أو الأنت أو الهو فحسب ـ وهي المسألة التي شغلت دائماً جناحَي الفلسفة المثالي والتجريبي ـ بل إنه، أي هذا الضمير، قد شُغل بهذا الإرجـاع أو عدمـه، عن الطرح الأصـلي الذي كـان ينبغي أن تكون لـه الأولوية على كل ما عداه. وهو الطرح الذي يرفع كل علاقة، يقضي عـلى منطق العـلاقة أصـلاً بين الذاتي والجسدي، دون أن يجعلهما حدّاً واحداً. وفي الواقع ما أن يُنظر الى هـذين الحدين في حال انزياح ما بينهما، في مسافةٍ فُرْجةٍ ما، حتى يتحقق ثمة فارقُ اختلافٍ بينهما. فالاختلاف قائم أو مطلوب. لكنه يفترض عدم إقامة العلاقة. إنَّ نكران العلاقـة بين الحـدين، أو عدم وجـودها بينهما أصلاً، لا يفترضِ توحيدهما، أو إذابةَ أحدهما في الآخر، أو إعطاءَ أولوية لطرف على آخر. وبـالتالي تبـطل عمليات الإرجـاع الماهـوي بين الكيـانَيْن[8]. يصـير مقبولاً في الأقـل على صعيـد لغوي، القولُ عنهما قولين مختلفين: ذاتي/جسدي، ذات/جسد، أو بالعكس. لكن على الصعيد الحسي والمـادي، فان الجسـدي يمتلك واقعيته المبـاشرة، في حين يـظل الحدُّ الثاني: الـذاتي، لا يمتلك مثل هذه الواقعية المباشرة، بل يمكن حتى نكران وجوده. ومن هنا فإنَّ التعـامل والتعـاطي الواقعي لا يصبر ممكناً الا مع هـذا ـ الجسدي، وحـده القائم هنـا أو هناك. فـلا يعود الجسـدي ملحقاً بضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب. إنه يعكس اللغوي. يصـير هو المتكلم والمخـاطب والغائب. الجسدي يلغي إذن الضمير.

* * *

في الحال الذي يشير المرء الى جسده على أنه ذاته عندما يسأله آخر: من يكون، فإنه يسمّي له اسمَه، يقول: أنا فلان، وهو يشير بسُبّـابة يـده الى قطعـة من جسده، يشـير الى أنه هـو فلان. فالاسم يلبس الجسدَ أولاً. واشارة السبابة تحدد هذا الجسد، على أنه هو فلان. فالموجود إذن هو

الجسد الذي يصير ذاتاً. الـذي لا ـ يحمل ـ الجسـد، ولكنه يكُـونُه. والاسم ليس هـو للتعريف فقط. ولكنه للاعلان عن قيام كَيان، شاخص ملءَ حيِّز هنا أو هناك. صحيـح أن الاسم مهمته نسيان مسمّاه. مهمّته أن يكون بديلَ مسمّاه. لكن ذلك لا يعني قط أنه عندما لا يعني الاسمُ شيئاً لدى شخص لا يعرف صاحبه، فانه لا يمكنه أن يكون بـديلاً عن شيء. وعنـدئذ يصـير التعرّف الى الجسـد سبيلاً وحيداً لاعطاء الاسم ما يسميه، أي دلالتـه. ومع ذلـك فان معجزة اللغة أنها استطاعت أن تقدم ملفوظاتها كبدائل دائمة عن مسمياتها وأشيائها وكياناتها، لكنها لا تستطيع أن تحذف المرجع الذي هو المتكلم سواء كان حاضراً أو غائباً، قائلاً أو كاتباً أو محاوراً. فـالمتكلم هو مرجع كلامه. لكن الاسماء في كلامه تظل تحيل الى كيانات.[9]

وقد يغيب الجسد بقدر ما تحضر هويتُه اللغـوية. فليس المطلوب أن تعرف المتنبي شخصياً، ولكن الذاكرة الادبية تقدم لك ماهيته الشعرية لتؤسس في ذاكرتـك هويتـه التي تتخطى اسمـه، لتصير كياناً معرفياً له نمذجيته الدلالية الخاصة به. فتعيد هـذه النمذجيـة الدلاليـة صياغةَ جسدٍ آخـر له، هـو محْضُ أيقونـة دلالية. هـو محض وجود لغـوي ـ ذاكري ـ مفهـومي. يصـير المتنبي مفهوماً يعيد صياغة جسده، يعيد خلق عضويته، يتشخّص عبْر دلالات نصّـه الشعري، وقصـة حياته، وما يرويه الرواةُ عنه ويعلِّمهُ المعلمـون ويكتبه النقـاد، وتنشره المجلات الـخ.. لكن كل هذه الشبكة التداولية تريد في النهاية أن تحـدد ثمة بؤرةً وجـودية هي ذاتيـة المتنبي، هي ما يحقق تجسّدَه وجسـده على مستوى كل ما يمكن ان يوحي به شعرُه وأحداثُه. فالمتنبي لا يمكنـه أن يوجـد عبر شبكة دلالاته وأنماط تداولها التعليمي والأدبي والإعلامي لو لم يكن للمتنبي أصلاً جَسَدٌ حَيَـا في زمكانٍ معين. فكل ما خلّفه لنا المتنبي في التاريخ انمـا هو امتـداد لجسـده. لأنـه كان لـه ذات مرةٍ، ذاتُ جسدٍ. وإن كل بيت أو حدث من أبيـات شعره، ومن قصـة حياتـه يكون قـادراً على إعادة تجسيمه ملء خيالنا. نتعامل معه عبر لغة الصمت المعبرة عن غياب الصوت الجسد، لكنها المقيمة في الوقت نفسه لذات كيانه، لكيان ذاته. فهنا جسد المتنبي يتجاوز حقاً جسـدَه الزمكـاني المخصوص بفترة حياته. فان جسدَ مفهوم المتنبي هو القادر دائماً عـلى أن يتجسّد أكـثر كلما تجسّد مفهومهُ أكثر في كينونة المعنى، وعُمْقِ الدلالة، واستمرارية اللغة. هنـا الجسد صـار إذن أيقونـةً ـ صار ذاتية خالصة. لكن هذه الذاتية الخالصة، ليست هي الا التجسيد الخالص كذلك. على أن لا يُفهم من ذلك لعبةٌ جدلية أو لفظية. فالذاتية هي غير الماهية أو الجوهرية. لانه وحـده الكائن هو الذي يمتلك الذاتية، أو تكون له ذاتيـةً. في حين أن كـل مفهوم يمكن التعـامل معـه بحسب قربه أو بعده عن ماهية تجريدية أو لغوية. وحـدَه الكائنُ الانسـاني، من يكون لـه ذاتٌ، لأنَّ له جَسـداً. ووحدَه الكـائنُ الانساني الـذي لا يمكن تجريـدُه. بل على العكس فانـه كلما أوغـل في الـدلالة زادت كينـونتُه تجسيـداً. في حين أن أسماء الدلالات الاخـرى اذا كان لبعضهـا أصـول مادية، فهي تُعتبر وحدات: مفهـومُ الشجرة يمكن أن ينـطبق على وحـدات من الاشجار. وليس لأية شجرة معينة ذاتية معينة. لأن جسدها العضوي يمكن أن يكون جسداً لأيـة شجرة أخـرى. جسْمُ سعيدٍ هو جسْمُه. يمكنه أن يكون جسماً لأي انسان، لكنه لا يعـود هو سعيـد. والأمُّ التي تفقد أَحَدَ أولادها، لا يمكن لأي اسم أو جسدِ ولدٍ آخر أن يحلَّ مكان الابن المفقـود. ليـس ذلك لأن الانسان وحدَه من الكائنات هو كائن لا يمكن استبدالُه. بل لان فيه الجسـدي يكون ذاتيـاً، والذاتي يكون جسدياً. مـع التنبه دائـماً الى أن عبارة /الكون/ بين الـذاتي والجسدي تحفظ لهـما

انزياحهما عن بعضهما، في الوقت الذي تفتح بينهما جسداً كينونياً.

والانـزياح هنـا يعني وصلاً وفصـلاً بين كيـانَيْن، ليس جـدلياً أبـداً بالمعنى الهيغـلي أو المنطقي المجرد، أو الصوفي والعرفاني. بل لأنَّ الإنسان هو الكائن الوحيد الـذي فيه جسـدُه لا يعني ذاته ويعنيـه في آن معـاً، لانـه الكـائن الـوحيـد الـذي تثـور في حيِّـزه ـ وحـده كـذلـك ـ مقـابلة الجسدي/الذاتي، فانه يكون للانزياح حقيقةٌ وتجسيد معاً. دون هذا المنهج الخاص جداً، الذي اسمه الانزياح، والذي لا ينطبق الا على موضوع واحد بعينه وهو الجسدي/الذاتي، فانـه يكون من المتعـذر حقاً التفكّـر مُجدداً في كيـانية الجسـدي/الذاتي. والا نكـون قد وقعنـا في أحـد فَخَّيْ المنهجين الكبيرين، المثالية أو الواقعية.

يعلّمنا نَهْجُ الانزياح الا تكون المسافةُ (أو الحيز) فاصلة ولا واصلة. ألا يعتدي أحد الكيـانين على الآخر. ألا يَشُـدَّ هذا اليـه، أو ذاك الى جهته. ولأن الجسـدي أو الذاتي، لا يكـون أعلى أو أسبق أو أحق، أحدهما بالنسبة للآخر. ولانه لا يمكن لاحدهما أن يدخل في أية علاقة مع الآخر دون أن يفقـد شيئـاً من كيـانيتـه أو يضيف شيئـاً أو ينقص شيئـاً من كيـانيـة الآخـر، لان الجسدي/الذاتي، لا يعبر عن/ ولا يحل أحـدَهما مكـانَ الآخر، وفي آن معـاً كل أحـد منهما هـو كذلك. فانه لا سبيلَ الى إثبات العلاقة بينهما ونفيهما في الحين نفسه الا حسب نهج الانزياح.

غير أن المشكلة في عبارة الجسدي/الذاتي، أنها لا يمكنها أن تُعتبر مُـركَّباً، هـو حصيلة تراكب حدَّين في صيغة منطقية ـ أنطولوجية واحدة. والسبب واضـح لان المركّب يتـألف من حدود ذات أصل متفاصل. بينما ليس لهـذا المركب مثلُ هذا الاصـل ذي الحدين المنفصلين. لانـه لا يمكن تصور ذات في الاصل بدون جسد، كذلك لا يمكن تصور جسد بدون ذات.

ذلك الامتناع ليس من النوع اللفظي أو اللساني، بل تثبته التجربةُ الواقعية المباشرة. ومن هنا تـأتي فَرادةُ تلك العبـارة. إنه لا يمكن أن تكـون أكثر بسـاطة أو بـداهة. وبـالتـالي فـالكـوجيتـو الديكارتي وحتى الكوجيتو الفينومنولوجي، يبدوان كأنهما صيغتان أكثر تركيباً منها. فهي في الواقـع الاكثر بساطة منهما، والأشد بداهة. ولذلك تبدو أنها أصل لهما. إنها الكوجيتو الأصلي الذي يُبنى عليه كل كوجيتو آخر.

إن عبارة: أنا أفكر، أنا موجود، تفـترض وجود ثمـة حامـل مضمر غـير مصرّح عنه، يحمـل عبء الأنا وفكرَها في الأساس. فالتفكير ليس دليلَ وجودٍ مباشر، بل هو تأكيدُ تالٍ أو من درجة ثانية، يتضمن التأكيد الأصـلي الذي لا أولـويةَ لـوجودٍ بـدونه، لأنـه هو الاولـوية. لـذلك يـأتي الكوجيتو الفينومنولوجي اعتباراً من هوسرل ليخطو خطوة حاسمـة تستعيد حضـوراً فاعـلاً لعبارة الجسدي/الذاتي، وإن بطريقة غـير مباشرة. فحـين يريـد هذا الكـوجيتو أن يثبت أن الـوعْيَ هو دائماً وعيٌ بشيء، إنما يتجه الى تأصيل صيغة وجود الانسان في العالم. فالكوجيتو الديكارتي بقدر ما يقدم ذاته على أنه جوهر قائم بذاته، يهدف الكوجيتو الفينومنولوجي الى تحريك هذا الجوهـر، الى تزييحه خارج ذاته قليلاً. فالأنا المفكر ينبغي أن يكون مفكراً في شيء مغايراً له تماماً، والا لما استطاع خروجاً من ذاته، ولَبَقِيَ جوهراً منعزلاً أفلاطونياً الى حد بعيد.[10]

***

تلك النقلة النوعية التي حققتها الفينومنولوجيـا أرَّخت انبثاقـةَ الجسدي مـلء الفكر المعـاصر. لكن لم يكن لمثل هذه النقلة أن تحدث لولا أن نيتشـه لم يجعل الثقافة تنويعاً لا محدوداً لموضـوعة

الجسدي. فهو الذي جدّد تعريف الانسان بكونه هذا الحيوان ذا الخصائص غير المحدودة، أو بالأحرى إنه هذا الجسد، الذي كما لا حدودَ لِما له من هيئات وأشكال وملامح من فرد الى آخر، كذلك لا حدودَ لخصائصه ولا لإمكانياته.

يتنبّه نيتشه الى أن الامكاني المحض هو الجسدي. فهو وإن لم يعبّر عن ذلك بوضوح تام، الا أن الجسدي عنده كما لو كان المستودع الاصلي للقوة القووية: نيتشه لم يشغله الهمّ الميتافيزيقي الأولي الذي تفرضه صيغةٌ أو كيانية الجسدي/الذاتي، بقدر ما همّهُ انتاجية هذه الصيغة. فرأى فيها أصل الثقافة في حديها الرافض للحياة أو القابل لها. أليس هناك الجسد/العبد والجسد/السيد. وهما حدّاً القوة القووية والقوة السلطوية أو المضادة. فالثقافة هي تاريخ. هي جينالوجيا هذه العلاقة.

من هنا كانت فلسفة نيتشه هي كذلك بدون أساس فلسفي. لانها تصادر على المطلوب. وبالرغم من جرأتها المطلقة فانها بقيت مكشوفة الخلف، عارية الظهر. إذ إنها افترضت أن الجسدي/الذاتي يمكن اختصاره في الجسدي فحسب، وأن الذاتي يمكن اعتباره هو جينالوجيا الثقافيّ. فليست مُثُلُ أو مفاهيم الثقافة الا رموزاً للجسدي، إنها لغة الجسد الرمزية. ومع ذلك تظل فلسفةُ نيتشه مطالَبَةً دون جواب حقيقي حول ما يؤلّف كيانية الجسدي/الذاتي. حول هذا الهم الميتافيزيقي الأول، الذي هو المعطى البديهي الأول، والذي لا يمكن إغفاله تحت ركام إنتاجاته مهما اغتنت بالتأويلات.[11]

يصير الجسدي/الذاتي عبر الخطاب الثقافي كالنص المقذوف به الى العراء، وحيداً يتيماً فاقداً لِعَوْن أبويه، مستباحاً مفتوحاً على كل الاغتصابات والتعديات والتحريفات والتمثيلات، التي تُسمى في النهاية: التأويلات. أليس هذا هو فعل التأويل عندما يتحد بالفعل الثقافي لينتجا لغة رمزية تقع ما فوق رمزية الجسدي ـ الذاتي. تغطّيه، وقد تحْجُبُه نهائياً. وقد اعتقدت الفلسفة قبل نيتشه أنها اذا ما أكدت الانفصال بين الجسد والثقافة، بين الطبيعة والثقافة، فانها تكون بذلك قد شرّعت طريق الحضارة، وانتصرت للعقل. في حين أن لا حقيقة لهذه الثنائية. ونيتشه يريد أن يعيد الصلة بين الثقافي والجسدي، جاعلاً الاول مجرد تعبير عن الثاني. وهو تعبير يكشف عن تاريخ طبيعي وحيوي ومادي للثقافي، الذي هو تاريخ للجسدي في الآن ذاته. ووحدة التاريخين تؤلف الجينالوجيا. لكن مِنَ الثقافي ما يقول: أجل للجسدي، للحي، للقوي! ومنه ما يرفض ويتأبّى. فان أساس رفض الحياة هو ما يشكل تاريخاً للعدمية مقنّعاً بالاخلاق وقيم الفراغ الميتافيزيقي والديني[12].

تكتشف الجينالوجيا النيتشوية تاريخَ انحطاط الجسد الى العقل المجرد عبر الثقافة الأفلاطونية المسيحية التي شكلت خطاب الحضارة الغربية. وهو تاريخ عدمي في جوهره. لأن في إسقاطه لأساسية الجسدي فقد ألغى الذاتي في الآن نفسه. فالبحث الجينالوجي ما هو الا إعادة تقويم لتقويمات الثقافة المتداولة والسائدة؛ مما جعل موقع نيتشه داخلَ وخارجَ الفلسفة في آن، وخاصة تلك الفلسفة المعتمِدة لعقلانيةٍ أخلاقوية، والتي هي تطبيقٌ ونشرٌ للنموذج الافلاطوني المسيحي (أو بالأحرى اليهودي)، حسبما يرى نيتشه[13]. فالثقافي عندما يريد اقامة مملكة المفهوم مقابل الجسدي، فانه يدمر مصدر القوة والحياة. في حين أن الثقافي ليس هو الا نوعاً من «الاقتصاد» الجسدي يستخدم لغة المفاهيم. حتى تلك المفاهيم المضادة للجسدي، فانها تعبر عن اقتصاد

ثقافوي للجسد/العبد مقابل الجسد/السيد. لكن الثقافي في النهاية ليس هو في نقائه وصيرورته الحيوية الا ارادة القوة متحدةً بذاتها دون توسط أية عقائديات أو إيديولوجيات، وحتى مذهبيات مفهومية من النوع الكانطي والهيغلي.. أي عندما تغدو قوة قووية لا تنتمي الا لذاتها ولا تخضع الا لشرعتها الخاصة.

إن الجسدي/الذاتي هو محل القوة القووية. وحده يشكل مفهومها. ووحده يشكل أداة تحققها وعودتها من التاريخ المجرد الى التاريخ الذي هو والطبيعة متراثيان في صورة بعضهما، لأنهما صورة واحدة في التقييم النيتشوي الجينالوجي الأخير.

وفي الحقيقة إذا كان لنيتشه سبقُ الثورة العارمة على عدمية الخطاب الفلسفي الغربي التقليدي، وتصدى لها عبر تجلياتها الفلسفية والأخلاقية والعقائدية الكبرى، فان فوكو حوّل هذه الجينالوجيا الثقافية الشمولية الى جينالوجيا الممارسة الفكرية الاجتماعية. لذلك سماها أركيولوجيا لأنها تعتمد تفكيك ما كان يسمى في لغة القرن الثامن عشر بالعادات (Les mœurs) أي وتاثر الممارسة النفسية ـ الأخلاقية وتشكلاتها المتجسدة والمشخصة ملء الفضاء الثقافي والمجتمعي. فاذا كان نيتشه دعا الى مركزة الجسد باعتباره كوجيتو الحي، الا أن فوكو اشتق من الدعوة هذه منهجاً معرفياً مكّنه من إعادة تفسير المشروع الثقافي الغربي على ضوء العلاقات المعرفية السلطوية التي تحقق فكر الجسد أو تقمعه.

يقول نيتشه: «كنت أكتب في كل وقت بكل جسدي وكل حياتي، فما كنت أعرف أبداً ما هي المشكلات الذهنية الخالصة». أن يصيرَ الجسدُ يكتب. أن يصير هو الكتابة. أنْ يمكن القول إنّ الجسد هو نصّ. لا أن يقال فقط إنَّ النص تعبير ـ عن ـ الجسد، تعبير مرموز أو مستعار. لكن الجسد هو الذي يريد أن يكون نَصّه ليحقق قول نيتشه: «كل الحقائق هي بالنسبة لي حقائقُ الدم». [14] الحقيقة الدموية هي التقييم الأعلى والأخير الذي نذر نيتشه نفسه داعية له، كيما يتخطى بها واليها سلاسل المُثل والتقييمات الأخلاقوية والثقافوية السائدة. فحتى يغدو الجسد هو نصه لا بد من تدمير كل الفواصل المصطنعة بين الفكر والجسد، بين الداخل والخارج. هذه الثنائية الأفلاطونية والمسيحية حكمت مسيرة الفكر الغربي. ونيتشه هو أول الداعين الى تجاوزها لحساب وحدانية الجسدي. فالجسد الذي هو النص، هو الفكر وموضوعه، هو مشروع تأسيس الجسدي/الذاتي باعتباره هوية واحدة. المشكل الميتافيزيقي يصير مشكلاً محايثاً لأول مرة. وبالتالي فان الإبستيميات المعرفية التي شكلت مفصليات الثقافة وتجربتها الحضارية الشاملة، إنما هي اللحظات النادرة التي يتمفصل فيها الجسدي/الذاتي مع التاريخ الموضوعي، محققاً عبرها سلطته المعرفية الخالصة، كاتباً عبْرَها نصَّه الخاص، ذلك النص الدموي الخالص. فمتى يجيء الوقت الذي يصير فيه الجسد حقاً هو نصه. انه وقت الثقافة الخالصة. وقْتٌ للقوة القووية التي تمحي كل تعارض للجسدي والذاتي، وتقيم مملكة الجسدي/الذاتي. إن حذف الواو بين الحدين هو تقويم التقويمات، إعلاءُ الاعلاءات في الأخلاق النيتشوية التي نادى بها نبيّه زرادشت طويلاً، وجعلها وعْدَه الأخير للمستقبل الإنساني. تلك (الواو) تعزل وتفصل، وتؤكد كون الذاتي ليس هو الجسدي، وبالعكس. وإن زوال الواو لا يزيل الاسمين، ولكن يصير الاسمان يعنيان دلالة واحدة. حتى أن أحد مُؤولي نيتشه الحديثين جداً حاول حقاً أنْ يشخص فكرةَ أن الجسد هو نص. رأى في الجسد نصاً حقيقياً وليس مجرد استعارة. وهذا النص تكون فيه الكلمات هي

دوافع وميول وأهواء الجسد. والدوافع تتراصف وتتسلسل ويعارض بعضها بعضاً في مركبات نفسية حيوية كالعبارات. وتقوم بينها الفواصل التي هي (النقاط والفاصلات) بين الجَمَل. كما تقوم المعترضات لتقمع قولاً لا يقال تحت قولٍ مُقال. كالدافع اللاشعوري تحت دافع شعور آخر مباح. هكذا يصير حقاً الجسد نصاً. وليس التفكير سوى التنصيص.

لاكان قرأ الجسد نصاً. ودولوز فَلْسَفَهُ. أما فوكو فانه جعل منه شرعة أخلاقية جديدة هي ما فوق كُلِّ خُلُقية. وهكذا فان ثورة نيتشه الأصلية لم تذهب هباء، ولا صرخةً في فضاء الجنون العبقري فحسب. بل إنها أنشأت جينالوجيا ثقافية يتتابع فيها أجيال من المفكرين والفلاسفة. يحققون الفكر المستحيل ذاته. ويبرهنون على كونه هو الامكانية الوحيدة، هو الممكن الوحيد. والا فبدونه تتحقق العدمية المطلقة.

***

لكن النّص يجيء مع الكلمة، كما الجسدي مع الرغبة. وتبنيه الكلمة. والنقاط تقطع تواصل الكلمات، والمعترضات تجعل تحت الكلام المكتوب ما ليس بمكتوب. وينتهي النص بالكلمة كذلك. فكيف ينتهي الجسدي. إنه لا ينتهي ما دام ليس نصاً، بعْدُ، وانما الدعوة النيتشوية تطلق مَثلاً، ولكنها لا تحققه. لذلك يظل النص الجسدي مفتوحاً، أو يكون كله بين معترضتين، ما دام لم يتجسد حقاً. ما دام يعاني كونه سجيناً لازدواجية الجسدي/الذاتي. فالكلمة الأخيرة هي ما يسميها نيتشه فكرة الفكرات. وهي ما لم يقلها أي نص بعد، حتى نصُّه هو.

لكن فكرة الفكرات ليست هي من زمن الانتظار. ذلك أن الانتظار لما يأتي هو في حدّ ذاته حدث حضوريّ، يجسّد ما لم يأتِ بعْدُ، قبل أن يأتي بعدُ. إنه يدخل الحلقة المفرغة للعود الأبدي. هذا المصير الدائري الذي يقلب التسلسل العلّي، ليجعله دائماً معكوساً على ذاته، بحيث كل علة هي معلول وبالعكس. فالعود الأبدي يحوِّل خطّ المستقبل، الخط المستقيم، الى خط دائري. يجعل كل شيء ضرورياً وحاضراً وقابلاً لأن يكون الآن وبعد الآن. فاذا كان الجسد يفكر، اذا كان /الفكر يتجسد، فهو لكون أحدهما يؤدي الى الآخر ضمن حلقة العود الأبدي. لأن ثمة تكراراً شيطانياً يجعل من كل حدّ يكرر ذاته في كل حد آخر، وفي الوقت ذاته يكون ولا يكونه. هذه الميتافيزيقا المحايثة الجسدية الدموية، هي جنون نيتشه، وهي عبقريته في الوقت ذاته. لأنها بكل بساطة تصير حقيقة للمستقبل الذي هو حضوري كله. تصير الكلمة الأخيرة في نصّ الجسد، دون أن تكون هي كذلك تماماً. لأنها كلمة الكلمات مقابل فكرة الفكرات.

وعلى خطى نيتشه اكْتشفتْ منهجياتُ العلوم الانسانية فيما بعد، كيف أن المعترضات داخل النص هي داخل الجسد وحوله. كيف يصير الجسد محرّماً، كما تُحرم قراءةُ نصوص معينة. كيف أن تابو اللامساس إزاء جسد أو عضو من جسد يقابل تحريم القراءة لنصوص. هذا التناظر بين ترميز اللامساس والتحريم، يدخل الجسدَ/النصَّ في مجال الممنوع قولُه وكتابتُه وقراءتُه. والتحليل النفسي منذ لاكان أرسى كوْنَ الجسد نصاً، وحاول قراءته، تفكيك رموزه. لكنه لم يستطع الا أن يأتي برموز أخرى أكثر غموضاً واشكالية. وكما كتب نيتشه: «أأنت تدرك هذه الأشياء كأفكار، ولكن أفكارك ليست هي تجاربك المعيوشة، بل مجرد صدى لأفكار الآخر». وبالتالي حتى يصير جسدي نصاً قابلاً للقراءة مني قبل غيري، فينبغي أولاً أن أعيش جسدي،

أن اجعله معيوشاً منّي ولي. لكن تقليد تحريم قراءة الجسد، فرضت على صاحب الجسد لا ألا يقرأهُ فقط، بل ينكره وينكر حقّه في الوجود[15].

ومن هنا ما كان أكثرَ أجسادِ الناسِ على هذه الارض، فوقّها وتحت ترابها، ما مشى عليها وما يمشي، ما أكثر أجساد الأرض وما أقلّها. فالجسد الشائع غير مقروء. وكثيرةٌ هي أنصابُه، ونادرةٌ هي نصُوصه. والجسد الخاص دعا له نيتشه. ووضع له استراتيجية وجوده فوكو عن طريق أخلاق تربوية جديدة لا يمكنها أن تنقلب الى نظام، لانها تربية الفرادة أو الفردنة. تلك الاخلاق لا يمكنها أن تكون عامة، والا لم تعدْ تربية الفردنة. بل ينبغي أن تقيم نظام/لانظام الفردنة، من حيث إن الجسد الخاص هو الجسد الفريد النادر، لأنه يريد تحقيق صيغة الجسدي/الذاتي. لأن الجسدي عندما يكون ذاتياً لا يمكنه أن يتكرر، ولكنه يمكنه ان يعود فحسب. عِلّته أو سببه في ذاته، ومثالُه في ذاته، أو نصّه هو تأويله. والجسد العائد هو الانسان الأعلى.

لكن الانسان الأعلى النيتشوي ليس أسطورة عنصرية أو عرقية. بل هو هذا التجسيد للجسد الحر المُعْتَق تماماً من كل ما يقمع نصّه الحقيقي الطبيعي، ويكبت وجوده الأصلي، اللاإيديولوجي. انه الجسد الذي يرفض الخضوع لتأويل الآخر له، كما يرفض اخضاع الآخرين لتأويلاته. إنه النص المضاد للسلطة، ممتنعاً عن الخضوع لها، كما هو ممتنع عن استخدامها ضد الأجساد الأخرى. إنه بذلك دعوة ذاتية لأن يكون مَحْض ذاته، صورةً جديدة عما يمكن أن تكون عليه القوة القووية بالنسبة لذاتها فحسب.

اذا كان ذلك هو الهدف لكن يبقى السؤال الذي يأتي به هيدغر: كيف يمكن لهذا أن يحدث؟ هذا السؤال لا يعني الوسيلة أو الأداة، بقدر ما هو اعادة التفكير باللامفكّر. لأنه اذا كان نيتشه قد زعزع أُسُسَ العدمية في صلب المشروع الثقافي الغربي، فان هيدغر يعيد طرح المشكل الأصلي الذي يريد أن يسأل: وكيف يمكن لهذا المشروع الثقافي أن يكون ذاته. فان ارادة القوة النيتشوية غير كافية لوضع هذا السؤال في نصابه. فهي إنْ كانت تفسر كل ما ينسجم مع دعوتها، وكل ما يعترضها، الا أنها غير قادرة على تفسير ذاتها. نستطيع القول مع نيتشه إن إرادة القوة ليست سوى مضاعفة الحياة التي تبغي تنمية ذاتها. ومع ذلك يظل السؤال الهيدغري قائماً تجاه الحياة كجسد، كثقافة، كاستراتيجية عدمية في وجه استراتيجية قيمية إعلائية تعبر عنها كلمات كبيرة، من مثل ارادة القوة، أو الانسان الأعلى. لكن المشكل يظل قائماً. وهو ما عاناه نيتشه نفسه. هيدغر يريد أن يحول المعاناة الى فكر تساؤلي دائم يضع نصب عينيه كون الثقافة هي أولاً سؤال الأجوبة. أي أنها تشغل ذلك الحيز من الأجوبة الذي يظل صامتاً، غير معبَّر عنه، ولا أحد يقدر على أن ينوب في التعبير عنه، إنه حيّز أو منطقة اللامفكر.

إصطدم الجسد النيتشوي كنص دائماً بحواجز لامرئية من اللامفكّر. لكن هيدغر تخصص في كتابة اللامفكر في كل ما يكتبُه الجسدُ كثقافة. برع في استحضار اللامفكر باعتباره ذلك الغائب الدائم الحضور في كل ما يبدو أنه هو الحاضر وحده. بذلك يُكمل هيدغر معاناةَ نيتشه. وبدلاً من أسطرة العوْد الأبدي، فانه يجد أن الزمن الحقيقي يسقط في الزمن اللامتزامن، إنه زمن الفكر الذي أضاع جسده الفرداني في زحمة الأجساد الشائعة.

فاذا كان لا بد من القول نعم! لإيجاب الحياة وسَلْبها، فان تكرارها أو عودها الدائم يفسره هيدغر بطريقة أخرى أكثر تجسيداً، اذ أن هناك حالة سقوط مستمرة في زمن التشيّء. والجسد

الـذي يتشيأ يتخشّب. لا يصـير من سَقْط المَتـاعِ فحسب، بـل يُصـاب بـالقعـود الـدائم وسط الصيرورة، وبالتالي فالجسـد المتخشب يصير نقيض الثقـافة. لا يعـود. لا يتكـرر. لأنـه مستمر. فالتكرار في صيرورة العود الأبدي امتياز تمنحه الحياة للأجساد الحية وحدهـا. إنها تفرض عليهم حضورها المستمر بالتحدي والاستفزاز. وحضور الحياة يعني تكـرارها بـلا هوادة، ممـا يمنح إرادة القوة قدرةً على التجسد والمحايثة. تجعل اللامفكّـر يعني استخلاصَ الـواقع الـذي لا يصير أبـداً واقعاً نهائياً، وانما هو في حال من التحقق المستمر[16].

وهنـا تغدو الفلسفـة نحتاً، والفيلسـوفُ نحاتـاً في مـادة مصنـوعـة من المفـاهيم والتصـورات والتخيلات، من أجل استخلاص مادتها الخام، لاعادة صيرورتها تماثيلَ ترفض الكلام إنْ لم تكن قـائمة هنـاك، تشغل حيـزاتها الهندسيـة، اللاهندسية حقـاً. على حـد مـا أراد ميشيـل سـير أن يجعله مهمةَ التفكُّر في هذا العصر. فالتفكر حين يتحول نحتاً يعني أنه أعاد اكتشـافَ ما هـو مادة خام في كل مـادة أخرى متصـورة أو مصاغـة من جسدٍ كـلامي لا حَيِّزَ لـه أصلاً. فـالتمثال هـو نقيض المفهوم. والنحت عكـس المفهمة. والفلسفة هنا تعكس مسـيرتها التقليـدية. إنها تهبط من ثقافة (أو تصعد؟) بلا جسد ـ هي ثقافة المفاهيم، إلى جسد الثقافـة بلا مفهـمـة. ذلك أن نحت التمثال يتضمن أصلاً مَفْهَمَتَهُ الخاصة. ولكون التمثال فردانياً لا يمكن تجريده، لا يمكن إخضاعه لأيـة عملية تجـريديـة. تحدّيـه الأساسي هـو أنه لا مفرّ من مواجهتـه، من التعامـل مع كتلتـه، والتعايش مع ماديته. وتجريده يعني العودة ـ اليه ـ دائماً[17].

فالعودة بقدرِ ما تعني تكراراً، فانها تؤدي الى التكـرار المختلف. أي هذه الصيغـة المتعارضـة لفظياً، لكنها اذا ما حُمِلت على نَسَقِ الكيَان: الجسدي/الذاتي، فانها تكشف عن كون الاختلاف يتضمن الاستمرارية. لأن الجسـدي/الذاتي لا يستمر الا مختلفاً، ليس ذلك الاختلاف النفسـوي البرغسوني، لكنه الاختلاف القووي النيتشوي، الذي يجعل كل قُووي لا يكون كذلـك الا بقدر ما يتأكد قووياً. فحين لا نفكر تشيئياً أي تجريدياً، ينفتح أمامنا فضاءُ اللامفكّـر الذي من هـويته الأصلية أنه مطالب أن يُعيد تأكيد هويته، أي أن يكون هذا التفكّر في اللامفكر، أن يقدم الفكرُ ذاته في اللامفكر، لكي يكون هويتَه وفرداتَه المختلفة في آن. هذا يؤدي بنا الى مفهوم اللامركـزة عند دولوز ـ الذي يعود اليه فضل الإشادة لمنطق الاختلاف ما فوق مبدأ الهوية التقليدي. غير أن دولوز ـ الذي أعاد تفسير المـذاهب الفلسفية عـلى ضوء منـطقه الثـوري الجديـد هذا فـأعطى بذلك فلسفة مختلفة بمنطق مختلف ـ قد أهمل قاصـداً أو عن غير قصـد، مسألـة اللامفكـر، رغم علاقتها العضوية بالمختلف. ذلك أنه اذا كان ثمة مساحة أنطولـوجية شـاسعة لتحقق المختلف، فهي لن تكون الا ضمن حدود اللامفكر الذي لا حدود له فعلاً[18].

* * *

ينبغي استرجاع كيان الجسدي/الذاتي حتى يمكن أن تبرز العلاقة الواضحة الملتبسـة في آن بين اللامفكّر والمختلف. فهذا الكيان هو المنوط به وحدَه أن يلقي الأضواء على هذه العلاقـة بالـرغم من المركزية الشديدة التي تفترضها شكلانيةُ هذا الكيـان. فاذا كـان الجسدي/الـذاتي يقرأ نصَّـه الخاص في الأجساد الثقافية الأخرى، فانه محكوم باللامركزة التي تكرره دون أن تستنسخـ[ـه] شرط أن يُفهـم التكرار عبر الأنساق الدولوزية (نسبـة الى دولوز) في كتـابه الهـام (الاختلاف والتكـرار) الـذي أشاد منـطق أرسطو الجـديد لعصر الحـداثة. وهـو التكرار الـذي يجب أن يُقـرأ بـه كيـان

الجسدي/الذاتي الذي ينكتب ثقافياً، أو الثقافي الذي ينكتب جسدياً/ذاتياً.

فاللامفكر هو ذاكرة الجسدي/الذاتي، التي لم يكتبها أو يسجلها أي ماض بعد. من وجهة النظر هذه ينبغي فهم مركزية الجسدي/الذاتي بالنسبة للامفكر. لأن اللامفكر يحتوي ذاكرة مستقبلية، إنه يبني الانفتاح على ما لم ينته منه الفكر بعْدُ، على ما لم يحققه الجسدي/الذاتي في كيانه بعْدُ، ولفظة: **البَعْدُ** هذه هي التي تَعِدُ بالمختلف دائماً. إنها تجعل الجسدي/الذاتي كياناً غير نهائي، قابلاً باستمرار لانزياح مركزيته التي تظل موقتة وآنية. فاللامفكَّر هو أفق يبتعد بقدر ما يُقترب منه، وتتعدد أبعادُه بقدر ما تتمركز آنياً مرحلةُ الفوز ببعض العلاقات الترميزية به. وهكذا يصير الجسدي/الذاتي هو مشروع اللامفكَّر به، إنه مشروع تجسّده الذي لا حدودَ له، وتحقق ذاتيته التي لا ذاتيةَ لها. لذلك ما دام اللامفكَّر مطلوباً فان كيان الجسدي/الذاتي يظل بدون كيانية نهائية؛ إنه بالأحرى يبقى في حال المختلف عن كل ما يُختلف فيه. إنه ذاكرة مستقبلية تسبق أحداثها، تجيء قبلها.

ذلك أن النماذج الكبرى تسبق أنواعَها وأجناسها. والأفكارُ تبني الفكر وليس العكس. والجسدي/الذاتي ليس الفردَ ولا النوع، ولكنه تخصّص وانْبناء في الفرد، عبر حالة، عبر لحظة. ولذلك فهو حالات كيانية ليست كثيرة ولا دائمة في كيان الفرد. بل هي **الحالة النادرة** التي يمكن فيها لكيان انساني أن يفوز بالجسدي/ الذاتي، الذي لا يمكن الفوز به حقاً في نهاية التحليل والمسعى. وإنما هو قد يضعك على مشارف اللامفكَّر، ينشىء معك علاقة نَدْرةٍ وخُصوبة وتَمَكُّن ولا يتكرر مضمونها أبداً.

ومع ذلك فان كل هذه الندرة التي تشكل ذاكرة مستقبلية للجسدي/الذاتي انما تنطلق أولاً من حقيقة أن الجسدي/الذاتي يُشغل حيزاً من المكان. إن له كياناً قابلاً لأن يكون مشخَّصاً، موضوعياً للحسّ. وهو الحس بالنسبة لنفسه. يأتي مكانيتَه من تشخصه، من هذه المباشرية والراهنية التي يشخّصها وجودُ جسد الانسان أمامنا ملء حواسنا وفضائنا. لولا هذا الجسد القائم، هذا البنيان من اللحم والعظم والحركة واللسان، والكلام والعلاقة واليدين، ما كان ثمة أيّ عالَم، ما كان ثمة: من يتحدث عن: من، أو ـ ما، هذا الموجود كله الآن وهنا يبدو أنه مرجع ذاته، وأنه قائم ومُكْتَفٍ بذاته. لكن مرجعية الذات والاكتفاء بها لا تعني أن الجسد ليس فعالية. فان مكانية الجسد بقدر ما تدل على تشخصه وحسِّيته المطلقة بقدر ما تنشر حولَه مسرَح **عالميته**. وهنا يصير تعبيرُ هيدغر المشهور عن وجود **الدَّزاين ـ في العالم** مشعاً بكل دلالاته. وأهم ما فيه أن فيلسوف الكينونة، انما يرى في الدزاين الكائنَ الوحيد الذي عن طريقه يمكن للكينونة أن تجيء، أن يكون لها ثمة حضور. فهو الكائن الوحيد المَنوط به التفكُّرُ في الكينونة، لأنه يتحسّس افتقادها.[19]

فهل بالمستطاع القول عن الكينونة إنها هي اللامفكر به ـ بعد. قد يكون الأمر كذلك. انما لا بد أولاً من التأمل في العلاقة بين الجسدي/الذاتي والدزاين. فيبدو أن هيدغر الذي أشبع مفهوم الدزاين في كتابه الكبير الأول /**الكينونة والزمان**/ قلما عاد إلى ترداده لفظياً على الأقل في عشرات الكتب والأبحاث التي انتجها طيلة عمره المديد الخصيب. لكن دلالاته كانت تعمر بها أجواؤه الكتابية دائماً. في حين أن اللامفكر كان يتجسد في تعابير ودلالات أخرى نامية ومتطورة دائماً بحسب المطلات الفلسفية التي يبلغها التأمل الهيدغري عبر مساراته المختلفة. ومن المهم هنا أن

نشير الى أن هذا التعبير: اللامفكر، يحاط بهالة ميتافيزيقية في الصياغة الهيدغرية دائماً، مما يجعله أحياناً يقترب من الحالة التيولوجية، بما يسمح له أن يُوحي بالروحي أو ما هو قريب منه. الأمر الذي حاول دريدا في كتابه الأخير /في الروح/ أن يبرزه ويبرهن على كون الفكر الهيدغري له ثمة طموح روحي قد يقرب مما لدى التيولوجيين في كل الأديان، وليس فقط لدى المسيحية بل وحتى الاسلام، مما يعبرون به عندهم عن الروح.

إلا أن هيدغر في قراءة متأنية وخاصة في كتابه /ماذا ندعو تفكيراً؟/ قد أوضح «أن اللامفكر ليس نقصاً في المفكَّر، بل **اللا - مفكر** ليس هو كذلك دائماً الا من حيث إنه **لا - مفكر**». وهو أشبه ما يكون بذلك النوع من الخطأ الذي لم يصبح بعد حقيقة أو من اللافهم الذي لم يَسِرْ بعدُ على طريق التأويل. وقد يذكّر بقول نيتشه، «لا شيء حقيقي، كل شيء مسموح به». و «الحقيقة ليست الا نوعاً من الخطأ الذي لا يمكن لجنس محدد من الكائنات الحية أن تحيا بدونه». لكن اللامفكر لا يمكن أن ينضوي لا تحت مقولة الحقيقة أو الخطأ. فهو ليس بعدُ فكرةً أو مفهوماً محدداً حتى يمكن أن يتخذ منه العقل موقفاً منطقياً محدداً. لقد جعل هيدغر من اللامفكر منطقة من المجهول تتمتع بشيء من الحضور أمام قلق الوعي. وهو هنا يقترب مجدداً من نيتشه عندما يلح هذا على كون الفكر تجربةً، بحثاً عن الحياة وفي الحياة بما هو ليس حياً كفاية. وهو ذلك المثل من التقييم والإعلاء الذي يريد أن يجرف في طريقه كل المثل الأخرى التي تشكل اعاقة لمولد الإنسان الأعلى. وخاصة منها تلك المثل التي تشكل طبقة من التجريد فوق سطح الجسد لتمنع انبثاق ثقافية المادية المباشرة. فاللامفكر الهيدغري قد يوحي لبعض الشارحين ومنهم للأسف/دريدا/ أخيراً، أنه عودة بمفهوم التجريب (Versuch) عند نيتشه الى منطقة الحيز التيولوجي لمفهوم الروح. في حين أن هيدغر احتاج دائماً لابتكار مصطلح اللامفكر واستخدامه ليحل مشكلة التماس أو الاتصال بين الدزاين والكينونة. وهو ما سوف نبحثه ملياً في فصل قادم[20].

إلا أن ما يهمنا في هذه اللحظة من البحث هو أن الجسدي/الذاتي يقدم القاعدة التجريبية الأولى لمعاناة اللامفكر. واذا بقي هيدغر غامضاً كعادته فيما يوضح العلاقة بين الدّزاين والكينونة، فان كيانية الجسدي/الذاتي هي الساحة الوجودية المثلى التي تجري عليها جدلية هذه العلاقة، هي ثقافة الجسد التي تكتب نصها باستمرار من لحم الفكر ومن دمه. وحتى لا تكون مثل هذه الصفات شاعرية فقط، فلنتذكر أن نيتشه هو أول من اكتشف أن الثقافة صنْع جسدي أساساً. ولكن هناك ثقافتان: إحداهما تنص على قمع الجسد الذي كتبها، وأخرى تشكل ازدهاراً له، انبثاقةٌ فجرية من ظلام معاناته. الأولى سيطرت على المشروع الثقافي الغربي منذ أفلاطون واليهودية والمسيحية، والأخرى تلك التي بقيت تَمُتّ الى حيز اللامفكر، والتي نَدَبَ نيتشه نفسه للمناداة بها، واستخراج معالمها من مجهول الجسد ذاته.

* * *

على مستوى الجسدي/الذاتي يُطرح مبدأُ الحقيقة، الخطأ والصواب، في مواجهة اللامفكَّر، من منطق التقييم الحيوي ذاته، الذي يرى في الحقيقة فتحاً وانتصاراً للحياة، ويرى في الخطأ جبناً وتقاعساً عن اقتحام منطقة اللامفكر والاحتياز على نصه غير المكتوب بعد. لذلك يصح مفهوم **المخاطرة** عند نيتشه للدلالة مجدداً على الطريقة التي يمكن فيها للجسدي/الذاتي أن يجوز

على ثقافته. فالعيش في خطر - والعبارة لنيتشه طبعاً - تُشخِّصُ مغامرة الدخول الى عالم اللامفكر.

يكتشف فوكو إبستيمية الإبستيميات في مركَّب: المعرفي/السلطوي مقابل مركب: الجسدي/الذاتي، ملخصاً بذلك طريق الخلاص النيتشوي. مطبقاً ذلك أولاً على تاريخ المعرفة، ثم منْتقلاً منه الى التاريخ السري للجسدي/الذاتي ومعاناته الشاقة ازاء تحقق كيانيته المفتقدة على صعيد خطابيْ الإبستمولوجيا والسيكلوجية السوسيولوجية معاً السائدين.

يريد فوكو أن يجيب عن السؤال الكبير الذي طرحه نيتشه على ذاته والعالم من خلال كل فلسفته، وهو: كيف السبيل الى مولد الإنسان الأعلى، الى أن يغدو الجسدُ قادراً على فرز ثقافته التي يظَل الجسد منكتباً في كل حرف وعبارة من نصها، وليس منكبتاً.

أي كيف السبيل الى أن يكون الجسد هو ذاته.

وكان جواب فوكو هو الانتقال أولاً من جينالوجيا المفاهيم التي دشنها وطبقها نيتشه بعبقريته الفلسفية والثرية الفذة الى أركيولوجيا الأفكار، أي أن المدخل صار عند فوكو إبستمولوجياً خالصاً ولكن على علاقة عضوية بالأنطولوجيا، اذ بقي سؤاله الرئيسي تأويلياً. لأنه لا يطرح منهجاً للفهم فحسب، بل منهجاً لمعالجة سؤال الفهم عن ذاته، أي كيف يفهم الفهمُ ذاته. شرط ألا يظل السؤال هذا حبيس تخريجات منطقية وتجريدية، بل أنْ يسارع في الكشف عن تطوراته وتنمياته في واقع ممارسة الثقافة لأبنيتها ومناهجها ضمن المركَّب التاريخي/الاجتماعي الشامل. في اكتشاف كيف تكون ممارسة للجسد/العبد، وللجسد/السيد. كيف يكتب الجسد/العبد نصَّهُ الذي يقمعه ويكرس/يقدس انتفاءه وانعدامه. وكيف يكتب الجسد/السيد، ذلك الآخر، نصَّه اللامفكَّر به، في الزمن النادر، والتاريخ الذي يُولَدُ مقامرة بدون تاريخ[21].

فحين يكتب فوكو أنه: «قد لا يكون الغرب كان قادراً على ابتداع ملذات جديدة. فهو بلا شك لم يكتشف رذائل غير معروفة. لكنه حدد قواعد جديدة في لعبة السلطات والملذات. وتم بذلك رسم الوجه النهائي للانحرافات». فانه يقصد أن المشروع الثقافي الغربي لم يأتِ بما يزيد من تحقق حيوية الانسان، بقدر ما ابتدع قوة السلطة لتظل تطارد قوة الحياة وتعتقلها في النسق التنظيمي المطلوب. فأباح ما أباح، وقيّد ما قيّد. وجعل اللذة معقولة، والانحراف المنظم مقبولاً. «فاللذة والسلطة لا يتنافيان فيما بينهما، لا تنقلب احداهما ضد الأخرى. بل تتبع كل واحدة منهما الأخرى. تتلاحقان وتدفع كل منهما الثانية. تنتظمان وفق آليات معقدة وايجابية من الإثارة والتحريض فيما بينهما». ذلك لأنه ليس اقتصاد القوى اللّذية إلاّ اقتصادَ القوى السلطوية.

والندرة في أركيولوجيا تاريخ الثقافة هي تحقق الإبستيمية، من تمفصل نادر للجسدي/الذاتي والعالم، بحيث تصير مكانية العالم تُعرف به، لا أن يُعرف هو بها. حين يسترجع الجسدي/الذاتي وطنه، حين تأتي اللحظة النادرة التي يحسّ فيها الجسدي/الذاتي أنه يسكن نصه حقاً، يستوطن لغته، يتكلم كينونته، يجعل للامفكر سلطته المطلقة على كل ما لم يعد - فكراً.

* * *

يقول الجسدي/الذاتي: «لقد أتيت قبلكم وهأنا آتي بعدكم !». والحقيقة فانه يمثل لحظة دقيقة وحرجة دائماً. لأنه عندما يُنْتِجُ الجسدي/الذاتي ما يتجاوز حيزه الأنطولوجي فإنه يصير فكراً تجريبياً خالصاً. وعندما يتعمد الدخول إلى قوقعته فإنه يقع في شبكة المثالية العنكبوتية. ولذلك كان

استيطانه في حيزه المفقود دائماً نادراً. ورغم أنه هو الكيان الفكروي الوحيد في المصطلح الفلسفي الذي له ماديته المباشرة، فانه يبدو دائماً أنه اما متخلف عن كيانيته تلك الى الوراء، أو متقدم عليها هارب منها الى أمام بعيد عنها. قلما يقف عند لحظته، يتواجد في حدّه. ذلك أن له حداً رقيقاً جداً كجلد الطبلة الفاصلة بين فراغيْ الداخل والخارج. أحدهما يدوّي فيه الصوت. والأخر يَرِنُّ فيه الصوتُ رنينَه. لكن هذا الحد غالباً ما يصير في الجينالوجيا حداً لقلب المواقع. فالخارج داخل وبالعكس. والحد في النهاية وهمي، أو في أحسن الاعتبارات اجرائي[22].

قد يوحي الجسدي/الذاتي بكونه المرجع، أو الأصل أو أصل الأصول. إنه حجر الزاوية لكل رياضة وهندسة. وهو ما يطمح كل فكر فلسفي الى العثور عليه، الى الالتقاء به. لكنه هو من الرخاصة وعدم التكون، وفقر التعين، بحيث لا يمكنه أن يصير حتى مجرّد مرجع لذاته. ولذلك اخترع نيتشه منهج العود الأبدي كيما يجعل الجسدي/الذاتي يأتي قبل كل الأشياء ويأتي بعدها. والقَبْلُ والبعْدُ حدان هما كذلك إجرائيان. لأنه في الدائرة كل نقطة هي ذات **محلّ - بَعْدُ**، وذات **محل - قبلُ**. إنها بالرغم من صورتها الهندسية فانها تقترب من مفهوم الزمن. ذلك أن هذا المفهوم يحدد الزمن كله في الحاضر. فالحاضر وحده هو الذي يبني الزمن، وهو الذي يبدده، يجعله يمرّ. وما لم يَبْنِه الحاضرُ بَعْدُ من الزمن نسمّيه المستقبلَ، وما يبدّده مما يبنيه نسميه الماضي. لكن فعل التكرار في البناء والتبديد يظل هو نفسه وإنْ كان يجري على ما هو مختلف. والجسدي/الذاتي يريد أن يكون هذا الحاضر، أن يكرّره، أن يكرر فعلَه فيما يبني وفيما يبدد، على أن يكون هو شكل هذه العملية باعتباره تكراراً، وأن يكون مضمونها أو دلالتها، باعتباره يعمل أو يجري على ما هو مختلف. فالحاضر يكون ذاكرةَ البناء والفقدان. والعقل الذاكري تكراري. لأنه يسترجع ما ينقضي. لكن ما ينقضي كان حاضراً، وعندما يُسترجع يصير الماضي حاضراً. فلا استقلاليةً للماضي إذن، لا وجودَ له. وهو يظل تحت سلطة الحاضر الذي لم يكتف بكونه - كان قد بناه، وكان قد بدّده، بل إنه يتركه في بداده، يأمره ليعيد تكوينه ويحضر من جديد. فهو واقع تحت الطلب. ومع ذلك نقول إن الحاضر هو تراكم الماضي. لكن هذا التراكم ذاته إن لم يأته ما نسميه حاضراً، فانه لن يفيد/متراكماً أو غيرَ متراكم في شيء. لذلك كان الحاضر تكراراً، لكنه **تكرار - المختلف**.

والجسدي/الذاتي يقول: «قد أتيت قبلكم وهأنا قبلكم وهأنا آتي بعدكم !» فانه بذلك يصير لحظةَ التاريخ الذي يشهد على نفسه. ولو أسعفتنا اللغةُ لقلنا أن الجسدي/الذاتي ليس هو الا الجسد عندما يصير ذاته. واذا استخدمنا المصطلح النيتشوي ثانية قلنا إن الجسدي/الذاتي ليس هو إلا فنّ صناعة الانسان الأعلى. لكن هذا الفن هو انتاج الثقافة، وهو الرصيد المتبقي من ثورتها الدائمة على ذاتها.

هوامش ومراجع القسم الثاني

هوامش ومراجع الفصل الأول

(1) H. Dreyfus, P. Rabinow: *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Ed. Gallimard, p. 313-314.

(2) M. Foucault: *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)*, Gallimard, 1976, p. 125-128.

(3) لا شك أن مختلف العلوم لها تاريخ، حتى تلك التي توصف عادة بالعلوم الصحيحة. إن هذا التاريخ لا يعني فقط تطور المفاهيم الخاصة بالعلم، أو قصة الاكتشافات والمخترعات، لكنه ثمة علاقات مختلفة بالبيئة العقلية والسلوكية وعلاقات القوة المسيطرة. وقد حاذر فوكو أن يقع في شرك التفسيرات الصلبة أو الطبقية الآلية. لذلك ربط المعرفة بالخطاب الاجتماعي العقلاني السائد الذي ينعكس خلال الممارسات الفردية والاجتماعية المؤسسية. وكانت دراساته حول تاريخ الجنون والسجون بمثابة المختبر لتجربة منهجه الأركيولوجي، انطلق منه إلى تأسيس فلسفي شامل من أجل تصحيح عصر التنوير الغربي.
أنظر خاصة دراسة هابرماز الجديدة.

J. Habermas: *Les sciences humaines démasqués par la Critique de la raison: Foucault*, in: Le Débat, 1986, n. 41.

(4) و (5) للاختصار نرمز للمجتمع الوارد أعلاه في (2) بالحرفين: V.S. لا شك أن العلاقة المباشرة بين تطور فكر فوكو ونيتشه ظهرت بوضوح بدءاً من مرحلة التأليف حول ارادة المعرفة ثم تاريخ الجنس. ولا بد من دراسة خاصة تتناول تلك الترجمة المبدعة التي قام بها فوكو لموضوعة القوة النيتشوية، متناولة عبر الممارسة الفردية في العصور الكلاسيكية.
سوف يأخذ فوكو على عاتقه مهمة الداعية لانبثاق فردانية جديدة في عصر الكلاميات، طارحاً نوعاً من تقنيات قووية خالصة مقابل تقنيات السلطة. ركيزتها الأساسية اعادة الاتحاد بين الفعل والجسد اللاأخلاقوي. لكن مشروع فوكو لم يتم، فقد اختطفه الموت وهو قريب الذروة قبل أن يعانقها بخطوات ولحظات.
أنظر دراسة صديقه الحميم جول دولوز خاصة الفصل الأخير منها:

Gilles Deleuze: *Foucault*, Minuit, p. 131-141.

(6) و(7) Foucault: *L'archéologie du savoir*. Gallimard, Paris, 1969, p. 225.

(8) Habermas: *La Téchnique et la science comme «idéologie»* N.R.F., Gallimard, Paris 1973, p. 97-132.

يشير في هذا البحث خاصة إلى تلك الترجمة الدائمة المعقودة بين العلم والسياسة بحيث تتم السيطرة على الرأي العام وتوجهه.

(10) و(9) Nietzsche, *La généalogie, L'histoire*, in «hommage a Jean Huppolite.» P.U.F. Paris 1971.

(11) A.S., P. 250.

يشرح هنا فوكو ما يعنيه بمصطلح الابستيمية رافضاً أن يعطيها أية صيغة عقلانية شمولية. فهي ليست أداة تفسير بقدر ما هي دليل وصف. والوصف هنا يعني ذلك الدمج بين التحليل والتركيب بصورة فورية.

(12) و (13) Focuault: *Les mots et les choses*, Gallimard Paris, 1966. p. 337.

متحدثاً عن تلك العلاقة الغامضة بين الكوجيتو وما لا يفكر به، بحيث تتعدد دائماً الروافد التي تنشيء الأبستيمية التي لا يمكن ضبط لحظتها التاريخية لكونها متحركة دائماً وتعمل على محاور متناقضة. فاللامعقول رديف هنا للمنفصل والمنكسر، ولتلك العلاقة الملتبسة مع ما لا يفكر به.

(14) Foucault: *Onnes et Singulatin*, in, Le Débat, no, 41.

(15) M. Ch. p. 250.

(16) François Châtlet et Evelyne Pisier, *Les conceptions politiques du XX siècle*,.P.U.F., 1085.

كما يقول دولوز فإن شاتليه لخص برنامج فوكو بالعبارة الآتية: «السلطة من حيث هي ممارسة، والمعرفة من حيث هي تقصيد». صفحة 1085.

(17) بالرغم من أن سارتر كان من الأوائل الذين اكتشفوا أهمية (الكلمات والأشياء) وخطرها بالأحرى بالنسبة للابستيميات الذي انطلق هو نفسه منها، مع جيله من الوجوديين، إلا أن نظرة مدققة لا تجد تعارضاً نهائياً بين الوجودية والبنيوية الجديدة عند فوكو، خاصة إذا ما رجعنا إلى تلك العلاقة مع هيدغر التي لا ينكرها فوكو، بل يجد نفسه في ذات التيار مع نيتشه كذلك. وقد عبر عن ذلك الموقف في نصوص كثيرة له، يعرفها قراء فوكو وشارحوه جيداً.

(18) Deleuze: Foucault, p. 96-99.

ربما يرجع الفضل خاصة الى دولوز في الكشف عن ذلك المنحى الداخلي في الإبستيمية الفوكونية الرئيسية، التي تجعله قريباً جداً من جوهر الفكر النيتشوي، انطلاقاً من كتابه القديم «مولد العيادة».

(19) M. Ch. p. 345.

(20) و (21) Ibid. p. 343

(22) و(23) Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F. p. 32-43.

(24) Nietzsche: *La volonté de puissance, V.II.*

(25) إلغاء السلطة، شعار تاريخي للعدمية. لكن كما قال هيدغر: «تحرك العدمية التاريخ حسب مسار أساسي تتضح معالمه في مصائر شعوب الغرب. فليست العدمية مجرد ظاهرة تاريخية بين ظواهر أخرى...».
ملاحظة هامشية سجلها دولوز في كتابه عن نيتشه صفحة (39).

(26) محاضرة فوكو المنشورة في مجلة (Le Débat) العدد 14 الواردة أعلاه.

(27) و (28) المرجع ذاته.

(29) و (30) و (31)المرجع ذاته.

(32) يقول فوكو في كتابه «تاريخ الجنس»: «يجب الكلام عن السلطة الحيوية لنعني بها ما يجعل الحياة وأولياتها تدخل مجال الحسابات الظاهرة، وما يجعل من السلطة ـ المعرفة عاملاً في تغيير الحياة الانسانية [...] فالإنسان المعاصر هو حيوان بالنسبة إلى السياسة التي تتهدده باعتباره كائناً حياً..»، صفحة (188).

(33) Foucault: *L'usage des plaisires*. p. 11.

هوامش ومراجع الفصل الثاني

(1) M. Heidegger: *Nietzsche*. p. 24-30 T.I. Ed. Gallimard.

(2) كانت معظم كتابات نيتشه عبارة عن مقاطع وعبارات، وفصول متقطعة وغير منتظمة للوهلة الأولى. حتى كتابه الرئيسي «إرادة القوة» لم يتبع العرض الفلسفي المعروف والتقليدي. ولقد كان لنشر كتب نيتشه مشكلات إجرائية أشار إليها هيدغر في كتابه المطول المشار إليها أعلاه. فلو لم يعمد نيتشه نفسه إلى تنظيم

كتاباته السابقة على انتاجه الرئيسي «ارادة القوة» لذهبت آثارها. ولما كان لفكر نيتشه ذلك الدور الذي لعبه في الفكر الالماني الغربي بالحديث.

(3) هناك تراث في الفلسفة الالمانية حول موضوعة الارادة، وقد اطلع عليه نيتشه وكان له موقف مباشر أو غير مباشر خاصة من فكرة ارادة الحياة شوبنهاور. واتخذ منها رد فعل سلبي تماماً. وشوبنهاور مدين كذلك بأصول فكرته تلك إلى أعمال هيغل وشللينغ بالرغم من كراهيته وحقده خاصة على هيغل. ويلاحظ هيدغر في هذا السياق أن تأويل كل من شللينغ وهيغل للكينونة باعتبارها إرادة، إنما بعيدان بذلك فكرة فيلسوف ألماني كبير آخر، كما نعته هيدغر نفسه، ألا وهو لبينيز الذي اعتبر أن ماهية الكينونة انما تتألف من وحدة الادراك والرغبة (De Perception et d'appetitus) وهي الوحدة التي تمثل الارادة. انظر كتاب نيتشه La Volonté de puissance فقرة (419). الناشر الفرنسي ذاته.

(4) يميز هيدغر من هم المفكرون من بين الفلاسفة. ويعرفهم بأنهم أولئك القلة من الرجال الذين قدر لهم ألاّ يفكروا إلا حول موضوع واحد، وهو كينونة الكائن.

M. Heidegger: *Nietzsche*. p. 370. T.I.

اختصاراً سوف نرمز لهذا الكتاب بالحرفين: (HN)

(5) Nietzsche: *La Volonté de puissance:* T.II, p. 325.

(6) Ibid. I. 204'II, 54: «Qui donc veut la puissance? Question absurde, si l'être est par lui même volonté de puissance...».

اختصاراً سوف نرمز لهذا الكتاب بالحرفين: (VP)

(7) ليس النقد عند نيتشه غريباً عن مؤسس النقد الحديث، كانط، لكنه يأتيه من موقف تكويني، وليس من المنهج المتعالي. وهو يتساءل عن تلك الارادة التي تجعل العقل قوة على مواجهة ذاته بنفس القوة التي يواجه فيها الأوهام الخارجية. VP.I, 185.

(8) يعتقد نيتشه أن العدمية في الفكر الغربي قد تأسست مع الأخلاق المسيحية التي حاولت أن تلغي ارادة القوة وتحرمها. ولقد حذت الفلسفة حذوها فأنتجت كل ما يخفي حقيقة الكينونة القائمة أساساً على هذه الارادة. يُرجع خاصة هنا الى كتاب نيتشه عن جينالوجيا الأخلاق.

(9) لا يريد هيدغر أن يقرأ نيتشه حسب التواريخ التي ظهرت فيها كتبه. حتى إنه ينكر كون كتابه الرئيسي (إرادة القوة) قد أراده صاحبه هكذا. لذلك يتبع هيدغر طريقته الخاصة في هذه القراءة بصرف النظر عن التواريخ، والتي تقوم على تتبع شدة التعبير وقربه من جوهر الفكر النيتشوي كما تبدو في مقاطعه المتناثرة، ويسمي هيدغر ذلك دقة القول «La rigueur de Dire». HN. p. 379. T.I.

(10) و (11) HN. p. 40-46 T.I.

(12) و (13) السؤال التراجيدي الذي يطرحه نيتشه باستمرار: ماذا يريد الانسان. إنه السؤال الذي هو «ديونزيوس» ذاته، ذلك الإله الخفي البين، الذي هو ذاته إرادة القوة بحيث يبطل كل سؤال آخر: ماذا يراد، كيف، لماذا. ما يعني هذا أو ذاك.

ديونزيوس هو السؤال، وهو موضوع السؤال VP.I, 204

(14) و (15) و (16) يحلل هيدغر مفهوم إرادة القوة عند نيتشه ويميزه عن المضمون النفسي المعهود ليكشف في النهاية أن إرادة القوة لا تريدَ إلاّ ذاتها. هدفها ليس على مسافة منها. لكنه متحقق فيها ما دامت قادرة على أن تريد ذاتها. لذلك أفضل تعبير كينوني عنها يتجلى فيها عندما تعي ذاتها باعتبارها فناً، تدحض العدمية (الدينية والفلسفية)، وباعتبار الفيلسوف فناناً قادراً على جعل الكينونة فناً للحياة ومن أجلها. انظر القسم الأول من المجلد الأول من كتاب هيدغر المشار إليه أعلاه عن نيتشه.

(17) و (18) لم تدرس علاقة الخطابين النيتشوي والماركسي بصورة متميزة بعدُ، بالرغم من اندراجها الضمني معاً في الخطاب الابستمولوجي المعاصر للفلسفة الأوروبية، خاصة بين ألمانيا وفرنسا، فليست الماركسية في تنمياتها الغنية نقيضة أو بعيدة عن النيتشوية، كما تزعم مواقف سياسية آنية عديدة. والدليل خصب العلاقة وعمقها بينها والابستمولوجيا المعاصرة لدى جيل هابرماز وفوكو ودولوز.

(19) يرجع إلى المفكر الاجتماعي فضل التحليل السلطوي للغة كفعالية سجال، قمع وانقماع، لصيغ الاتصال اللساني بين القوى الاجتماعية. انظر خاصة كتابه النموذجي في هذا السياق: Ce qu'il parle veut dire تصدر ترجمته قريباً عن مركز الإنماء القومي.

(20) و(21) إذا كانت «النظرية النقدية» المعاصرة ارتبطت موضوعاتها الأساسية بالثورة ضد العقلانية المهيمنة التي فجرها مفكرو وفلاسفة «مدرسة فرنكفورت»، فإنه يرجع الفضل ولا شك إلى كل من وليم رايش وهربرت مركوز في استخدام الجدلية المادية لتهديم مؤسسة القمع الاجتماعية التاريخية للبنية الحيوية للانسان، في حين انشغل أحد أعلام هذه المدرسة الكبار /هوركهايمر/ في استخدام الجدلية المادية ضد العقلانية الايديولوجية والفلسفية. وكان أبرز ممثلي هذا التيار أخيراً هابرماز.

(22) Herbert Marcuse: *Eros et civilisation,* p. 23. Ed. Minuit.

(23) Dreyfus *et Rabinow: Michel Foucault, un parcours philosophique. V, «deux essais sur le surjet et le pouvoir».* Ed. Gallimard.

(24) M. Foucault: *L'archéologie du savoir.* Ed. Gallimard 1969.Sur L'énoncé la courbe ou le graphique. voir p. 105-115.

(25) و (26) Ibid, p. 250.

(27) يعتبر فوكو أن العلاقات السلطوية «متحركة». ذلك أن المجتمع اعتاد اتباع تقنيات عديدة هي استراتيجيات فرعية لانتشار السلطة، وانزياحها من سياق إلى آخر.

Foucault: *La Volonté de Savoir,* T.I., p. 109.

(28) و (29) التحليل الخطابي لدى فوكو هو تطبيق لمنهج انفصالي يريد أن يعزل الأنظمة المعرفية، ليس عن بعضها بعضاً فقط، ولكن عن حواملها الاجتماعية. ذلك ما أثار عليه موجة من النقد العارم في البداية. لكن فوكو كما سترى في القسم الثالث من هذا البحث أنه كان يؤسس لقوة القطيعة من أجل اشادة مفهمة جديدة لمسألة الحداثة.

(30) و (31) يرجع هذا التأويل خاصة إلى هيدغر في كتابه:

Heidegger: *Interprétation phenoménologique de la «Critique de la raison pure»* de Kant, Ed. Gallimard, p. 290-297.

(32) و (33) أخذ مؤسسو مدرسة فرنكفورت على عاتقهم تدمير عقلانية النظام الرأسمالي السائد وقد انتقدوا شكل المعرفة ومضمونها في آنٍ واحد ليوضحوا مدى الانحراف والاستخدام الايديولوجيين اللذين تخضع لهما هذه المعرفة. وكانت أعمال هوركهايمر وأدورنو في هذا الميدان ذات فعالية رائدة لجيل ثان وثالث من هذه المدرسة. أنظر كتابي هوركهايمر الآتيين بخاصة:

Max Hrkheimer: *Théorier Critique, Eclipse de la raison-Payot.*

(34) هكذاكان فصل كانط بين شكل المعرفة ومضمونها انعطافاً رئيسياً لنشوء نظرية المعرفة الحديثة. انظر كتاب هيدغر عن كانط المشار اليه أعلاه. وكذلك كتابه الآخر /كانط ومشكلة الميتافيزيقيا/.

(35) لا يقصد ماركس أن يكون ذا نزعة انسانية (Humanisme-Humaniste) فمفهوم الانسانية في نَظَره إيديولوجي ومن شعارات الطبقة السائدة لكن تحرير الانسان مسألة أخرى، وهو نهاية الجدل التاريخي. انظر خاصة مقالة ألتوسير حول مفهوم الانسانية في الماركسية في كتابه:

Louis Althusser: *Pour Marx,* Ed. Maspero p. 225-243.

(36) و (37) S. Freud: *Malaise dans la Civilisation,* Ed. Denoël et Steele, Paris, 1934, pp. 38,67,69.

(38) و (39) و (40) H. Marcues: *Eros et Civilisation Ed.* Minuit, pp. 31-57.

(41) و (42) و (43) حاول مركوز في الكتاب المشار إليه أن يدافع عن الموقف الأصلي لفرويد خاصة في الفصل المخصص لمناقشة من وصفهم بالتحريفيين من اتباع فرويد، من أمثال (أريك فروم). ففي حين أن فروم كان يستدل من قيام التحليل النفسي على ما يملكه المجتمع الحالي من ليبرالية وتسامح، فإن مركوز يَرى أن هذه الحضارة معارضة في بنيتها لامكانية سعادة ما للانسان. انظر الفصل الأخير من (الحب والحضارة).

(44) و (45) و (46) يجب الانتباه إلى أن الهدف الأخير لكل ما كتبه مركوز كان السعي إلى تجاوز كل من الماركسية والفرويدية معاً، ذلك أن مركوز شعر أن عصره لم يعد قادراً على تغيير بنية الحضارة القائمة لا عن طريق الثورة الطبقية، و بمداواة أمراضها بواسطة العيادة النفسية. فلم يبق إلا سبيل واحد وهو اسقاط عقلانية هذه الحضارة لدى الأجيال الشابة. وبالطبع فإن ثورة الشبيبة التي طبعت أوروبا الغربية خلال أواخر الستينيات بدءاً من فرنسا وصولاً إلى أميركا، لم تلبث أن استوعبتها آلية النموذج الاستهلاكي.

(47) Ibid., p. 119-126.

(48) و (49) يريد مركوز أن يثبت أن فرويد لم يُعْنَ فقط بالسيكلوجية الفردية، ولكنه كان ينتظر كذلك أن تكون عودة المكبوت حدثاً تاريخياً واجتماعياً. فهو يكتب:

«فما تتحكم فيه الحضارة وتكبته ـ وهو تطلع مبدأ اللذة إلى الظهور ـ يستمر موجوداً في الحضارة ذاتها. واللاشعور يحتفظ بأهداف مبدأ اللذة المُحبَط. وبينما يطرد الواقعُ الخارجي مبدأ اللذة ويدفعه عنه، أو يعجز هذا المبدأ عن اكتسابه، فإن كل قوة مبدأ اللذة لا تستمر في الحياة داخل اللاشعور فحسب، ولكنها تؤثر بصور متعددة في هذا الواقع ذاته الذي طغى على مبدأ اللذة. وإن عودة ما كن قد كُتب يؤلف التاريخ السري المدفون وتابو الحضارة، وإن اكتشاف هذا التاريخ لا يكشف سر الفرد فحسب، ولكنه يكشف سر الحضارة كذلك. وإنّ سيكلوجيا الفرد عند فرويد هي في جوهرها بالذات، سيكلوجيا اجتماعية. إذ إن القمع هو ظاهرة تاريخية، وإن خضوع الغرائز الفعال لقواعد قمعية ليس مفروضاً من قبل الطبيعة، ولكن من قبل الانسان».

Ibid., pp. 26-27.

(50) يلاحظ مركيوز بصورة دقيقة أن فرويد قد أفقد صيرورة الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ المردود كونها ذات بعد تاريخي. وذلك عندما وحد بين مبدأ المردود ومبدأ الواقع كما لو أن الأساس الحيوي لبنية الكائن الإنساني مقدر له أن تحد فعاليته بالتنظيم الاجتماعي، المرتكز على القمع.

يراجع الفصل السادس من كتاب «الحب والحضارة» لمركيوز.

(51) و(52) Freud: *Au-delá du principe du plaisir*, p. 42,43.

(53) لا يتمسك فرويد بمؤسسة «العيادة النفسية» باعتبارها بديلاً واقعياً عن مبدأ اللذة والارتواء. لقد أظهر يأسه من هذه المؤسسة في مذكراته الخاصة التي كتبها في نهاية حياته مراجعاً الكثير من ثوابت تجربته في مضمار التحليل النفسي. لقد ابتدأ فرويد طبيباً ثم محللاً نفسياً لينتهي فيلسوفاً متشائماً. وأما مركيوز فلقد قرأ فرويد متراجعاً من مرحلته الأخيرة.

(54) ذلك ما يدفع بـ /مركيوز/ إلى أن يكون ماركسياً وهو يتناول الفرويدية.

انظر الفصل السادس خاصة من كتابه «الحب والحضارة».

يصرح فرويد أنه لم يكن بالمستطاع اشادة هذه ـ الحضارة الا بتنظيم القمع، والتسليم بمبدأ الواقع الذي يجعل الانسان يعتقد بندرة مبدأ الارتواء لرغباته، كأنه هو الواقع المحتوم ولا خلاص منه. يقول مركيوز مفسراً: «فلا بد من وجود القمع وغياب السعادة حتى تتقدم الحضارة وتنتصر». (ذلك أن «برنامج» مبدأ اللذة ليس قابلاً للتحقيق) كما يعلن فرويد في كتابه عياء في الحضارة:

Freud: Malaise dans la Civilisation. p. 21.

(55) و(56) Ibid (Eros et Civilisation). pp. 153-171.

(57) Ibid., p. 142-151.

(58) H. Marcuse: *L'ontologie de Hegel*, Ed. Minuit.

ينطلق تفكير مركيوز من هذا الكتاب الأول الذي كان موضوعاً لأطروحته في الدكتوراه التي كتبها تحت إشراف هيدغر. ولقد طور أفكاراً أساسية من هذه الأطروحة في كتبه التالية وخاصة منها، كتابه «العقل والثورة» وكتابه «الحب والحضارة». بقي مركيوز مخلصاً لما تعلمه من هيغل وصولاً إلى كتابه الأخير: «نحو التحرر» الذي ألفه في مرحلته الأخيرة من النضج والهرم.

(59) يعترف مركيوز بأهمية الثورة النيتشوية التي حاولت أن تفصل ثانية بين اللوغوس وايروس. فهو يقول: «ليس

هناك إلا فلسفة نيتشه التي قفزت فوق التراث الإنطولوجي، غير أن وضعه للوغوس موضع الاتهام باعتباره قمعاً وتحريضاً لإرادة القوة هو على جانب عظيم من اللبّس بحيث أعاق الفهم غالباً. إلى أن يقول: «وإن اتجاه الارادة هو الذي قُمع، الاتجاه هو التنازل الانتاجي الذي يحول الانسان إلى عبد لعمله وعدو لارتوائه الخاص..».

Eros et civilisation, p. 112.

(60) و (61) Ibid., pp. 160-170.

(62) (63) Ibid., p. 31-57.

هوامش ومراجع الفصل الثالث

(1) Jean-Paul Sarter: *Critique de la raison dialectique, Ed. Gallimard.*

(2) يمكن وصف الفلسفة عند كل من دولوز دريدا بأنها فكر المختلف، مقابل فكر المتفق، أو مبدأ الهوية السائد في الفلسفة. وهو موضوع سنعالجه في فصل قادم. لكن يشار منذ الآن إلى أن المختلف لا يهدف فقط إلى إلغاء واحدية السيطرة الأوروبية سياسياً، لكنه يريد أن يكشف عن خصب تلك الثقافة الغربية بالذات.

- Jacques Derrida: *L'écriture et la différence*, Seuil.
- Marges, *de la philosophie,* Minuit.
- Gilles Deleuse: *Différence et répétition,* P.U.F.

(3) Louis Althusser (avec Jacques Rancière) Lire le Capital, en 4. *P. Maspero.* - Pour Marx, p. 25.

(4) كان ألتوسير يريد أن يبرهن على أن ماركس نفسه قد هجر منهج الجدل ولكنه ظل يستخدمه لغوياً على الأقل، لأنه لم يكن قد اكتشف المصطلحات المعبرة التي يمكنها أن تفصله عن المصطلح لهيغلي. ولقد كانت له إشارات واضحة في هذا المجلد الأول من (قراءة الرأسمال) صفحة 256، والمجلد الثاني، صفحة 401. وهذا ما نبه إليه مجدداً كتاب دوكومب. Vincent Descombes: *Le mme et l'autre,* Minuit.

(5) Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique.* Ed. Plon, p. II.

(6) و (7) Ibid., p. 71

(8) Foucault: *Les mots et les choses,* Gallimard, p. 275.

كما يعلن فوكو عن /موت الإنسان/ في الصفحات 396-398، وهي تلك الموضوعة التي أثارت نقاشاً حامياً. سوف نتعرض لها في هذا الفصل.

(9) Gilles Deleuze: *Foucault,* Minuit.

أنظر خاصة الفصول الأخيرة غير المنشورة سابقاً كمقالات، وكتبت بعد وفاة فوكو.

(10) Foucault: *Nietzsche,* Minuit, 1967, p. 189.

(11) دولوز / انظر الكتاب السابق، الفصل الثالث بخاصة.

(12) دولوز / الكتاب السابق، الفصل الأول.

(13) Foucault: *Les mots et les choses,* Gallimard. p. 92-134.

(14) Ibid., p. 96.

(15) Paul Veine: *Comment on Écrit l'histoire.*

(16) و (17) Foucault: *L'usage des plaisir,* Gallimard. pp. 1-19.

(18) أجاب فوكو على نقاط فاصلة من منهجه وفلسفته في حوار يعتبر من أهم الحوارات التي تلقي أضواء كاشفة وصريحة على تطور منهجه وآرائه خاصة، أجراه معه مؤلفا الدراسة المطولة عن فلسفته، المشار اليها سابقاً.

وهما /دريفوس/ و/رابينوف/. ولقد كان فوكو صريحاً جداً خاصة حول منعطفه من البحث في مركب المعرفة /السلطة الى مركب الجنسانية. فأبرز أن ذلك يرجع الى تجربته الشخصية، فعلى الفيلسوف أخيراً أن يهتم بذاتيته، أي على إنسان العصر أن يتفردن من جديد حسب نموذج يوناني قديم لا بد من تجديده في ظروف الرخاء الراهن.

(19) و(20) مقدمة كتاب «معالجة الملذات».

(21) المرجع السابق.

هوامش ومراجع الفصل الرابع

(1) بالرغم من أن الخطاب العلموي الإنساني يستطيع أن يدلّل على أن العقل استقى شكلانية الثنائية من الطبيعة (الليل والنهار، الموت والحياة، المرض والصحة، الحلو والمر. إلخ) فإن المنطق حاول تثبيتها من خلال مفهمتها، أو جعلها حاكمة المفهمة. ويبدو أنه لا مفرّ من أسر الثنائية في قاعدة كل مفهمة عندما لا تبرح مرحلة تصنيف المفاهيم والأشياء والعبارات. لكن (دولوز) في كتابه الخطير كان يحاول الخروج من منطق الثنائيات إلى مفهومي التكرار والاختلاف، بحيث لا يكون التكرار آلياً ولكن تركيبياً، ولا يكون الاختلاف مجرّد نقيض للتشابه ولكنه اختلاف حر، يعدّد مراكزه، ويبعثر انزياحاته.

Gilles Deleuze: *Difference et repétition*. P.U.F. Paris. 1968.

(2) Ibid., P. 337-391

(3) ليس الواحد الأحد هو المشابه لذاته فقط ولا يشبهه أحد حسب الخطاب الديني، بل إنه الواحد الذي يُفترض البدءُ منه دائماً للانتقال إلى سواه. إذ ليس هناك واحد آخر يمكن أن يحلّ مكان الواحد الأحد، بالأحرف الكبيرة، فهو بداية البدايات كلها.

(4) وهو الأمر الذي حافظت عليه الأنطولوجيا الغربية ذاتها اعتباراً من (بارمنيد) إلى (دون سكوت) حتى هيدغر. إذ إن الكينونة تظل واحدة رغم تعدد الكائنات أو الموجودات التي تنتمي إليها، أو التي لا تكون أو توجد إلاّ بواسطتها. فهي ليست نوعاً أو جنساً للكائنات المنضوية تحتها. ذلك ما قدمه هيدغر خاصة من تأويل للكينونة لدى دون سكوت الذي الذي رأى عنده مفهوماً للكينونة يقارب مفهومنا العربي للواحد الأحد.

أنظر كتابه: M. Heidegger: *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Ed. Gallimard.

(5) في الحقيقة إن المزج بين كل من الخطابين الأنطولوجي والتيولوجي هو الذي وضع الفلسفة الإسلامية المشرقية خاصة في مأزق العلاقة بين الواحد والكثرة، واضطر فيلسوفان كبيران من أمثال ابن سينا، والفارابي لاختراع تلك الصورة الكوسمولوجية التي تريد أن تخلق ثمة تدرجاً ومستويات بين فكرة الواحد وعالم الكثرة، أو الكون والفساد. في حين أن ابن رشد أعاد التمييز بين الأنطولوجيا والكوسمولوجيا. أنظر كتابه خاصة: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

(6) بمعنى أن ديكارت أقام الانفصال بين حدّي الثنائية التي أسسها بين الفكر والامتداد وجعل العبور بين الضفتين مسألة معرفية خالصة محتاجة هي ذاتها إلى ضمانة من قبل كائن علوي. في حين أن هوسرل والفينومنولوجيين فيما بعد اعتبروا أن الإتصال بين الوعي والعالم مسألة أولية تؤسس المعرفة كما تؤسس صيغة وجود الدزاين ـ في ـ العالم كما عبّر عن ذلك فيما بعد هيدغر بكل وضوح.

أنظر كتاب هوسرل الأساسي: E. Husserl: *Idées Directrices pour une Phénoménologie*, III Ed. Gallimard. pp. 209-238.

(7) بين مبدأ الهوية في صيغته المنطقية وهوية الذات فيما يتخطى القاعدة السيكلوجية والفيزيولوجية في آن معاً، يتأسس فعل الكينونة في صيغة الكائن الوحيد الذي بواسطته تأتي الكينونة إلى العالم، وهو الإنسان، أو

الـدزاين. ومن هنا كـانت هويـة الكائن ليست معـطاةً إلّا بالقـدر الذي يمكنـه أن يضيء تكوّنـه دائماً بعـلاقته الاشكالية مع الكينونة.

M. Heidegger. *Être et temps*. Ed. Gallimard. pp. 155-278.

Questions I.V. *Identité et difference*. Ed. Gallimard.

(8) ينطلق هيدغر من فينومنولوجيا (هوسرل) لكنه يتجاوز تقريباً إلى عكس محصلتها النهائيـة. فالارجـاع الماهـوي الذي بعث الأفلاطونية مجدداً في صميم مذهب هوسرل جعل هيدغر يشـدّد طيلة رحلته الفلسفيـة الغنية عـلى تجاوز ثنائية الموضوع والفكرة، أو المحسوس والمعقول. والطرح الذي نقدمه هنا يريد أن يذهب بموقف هيـدغر إلى أحد تأويـلاته الجـديدة من خـلال موضـوعة الجسـدي / الذاتي، بـاعتبارهـا صيغة الكـائن المنفتحة عـلى الاختلاف. وهذا التأويل يتطلب منهجاً جديداً، أو بالأحرى كما يقول هيدغر طـريقاً مختلفـاً. إذ إن التفكر في الكينونة لا يتم عن طريق منهج، بل إنك تشرع أو تسير في طريق نحوه. والمنهج للعلم. أمـا الطريق فهـو في الغاية، ونحو الكينونة.

وكما يقول دولوز، فالاختلاف ليس قابلاً للتفسير في حرفيته. وليـس ذلـك مما يـدهش. والاختلاف يُفسَّر، لكنه يعدم ذاته ضمن النظام أو المذهب الذي يُفسرّ عبره.

G. Deleuze: *Difference et répétition*. Ed. P.U.F. P. 286-289. Paris. 1976.

(9) العـلاقـة بـين الـدال، (Le Signifiant) والكيـان (Entité) تشكّـل حجـر الـزاويــة في فلسفـة التـأويـل. (L'herméneutique). فالكيان في اللسانيات لا يمكنـه أن يخرج من السيـاق اللغوي، أي النص سـواء كان سرديـاً (Narratif) أو تعبيراً كـلامياً (Expressif). لكن إدخـال عنصر الكـاتب أو المتكلّم في النهـايـة. إنمـا يتطلب حضور ثمة مرجعيات أخرى، تتحول إلى مثابة كيانات جسدية بالنسبة لجسد المتكلم أو الكاتب. وهو الموضوع الذي سوف يشغل نيتشه، خاصة عندما يميز نيتشه بـين عمل البـاحث الفيلولوجي والفيلسـوف إزاء الثقافة. كما سنرى في سياق هذا البحث. أنظر الكاتب الذي نعتمده خاصة هنا:

Eric Blondel: Nietzsche, *Le corps et la culture*. Ed. Philosophie d'aujourd'hui. P. 133-189.

(10) انظر خاصة الفصل الخامس من كتاب:

E. Husserl: *Méditation cartésiennes*. Ed. Vrin. Paris 1972.

(11) اعتادت النظرة التبسيطية إلى نيتشـه أن ترى فيـه فيلسوفـاً حيوياً يعطي الأولـوية للجسـد من حيث هو كيـان عضوي، وبالتالي فإن الذات انتاج لهذا الكيان. لكن الحوار الضمني المستمر الـذي يعقده نيتشـه بين الجسـد والثقافة يجعل بينهما ثمـة جدلاً يتبـادل التأثـير. وخاصـة عبر التصـدي الدائم لثقـافة معينـة ارتبطت بـالتراث الأفـلاطوني والمسيحي، فـإن نيتشه كـان يدعـو إلى الحداثـة، إلى ثقافـة مختلفـة تقـوم عـلى أنقـاض العـدميـة الميتافيزيقية السـابقة. أنظر خاصة:

Nietzsche: *L'Antichrist*, Ed. Gallimard.

(12) Nietzsche: *Généalogie de la morale*, Paris UGO. 1974.

(13) Nietzsche: *Ibid.*

(14) للثقافة عند نيتشه دلالتان، أولاهما من حيث هي وصف للخطاب، وثانيهما من حيث هي معيار لـه. وعبارتـه تلك تلخص الدلالتين.

(15) «العودة إلى الظلمات» والكلام عن «الشيء الفرويدي» مدخـل درامي ومسرحي عند (لاكـان) من أجل إعـادة طرح جذرية لعلاقة الليبيدو بالأنا، حفر عميق نحو جذور الرغبـة، وذلك بهـدف اكتشاف أصـل القمع ليس لوجود الجسد فحسب، ولكن لوجود الذات نفسها.

Jacques Lacan: *Ecrits*, Ed. Seuil. Paris 1966. pp. 401-482.

(16) يطرح نيتشه من خلال عمق أزمته مع الفكر الأخـلاقي سؤالاً ضمنياً هـو: هل المسيحيـة هي التي «أضعفت» الجسد، أم لأن الجسد أسـاسـاً ضعيف فأنتجها قناعاً له؟ من هنا يحق لهيدغر أن يـرى في دعوة إرادة القـوة عند نيتشه إعلاءً جديداً «ثقافوياً» قد لا يصح أكثر من مدخل «عدمي» نحو إيجابية أخرى تكشف نسيان الكينونة. إنها ـ أي إرادة القوة ـ نوع من فن ممارسة الخلق والتدمير في آن واحد:

Heidegger: *Nietzsche.* Ed. Gallimard. T.I. pp. 64-72.

(17) Michel Serres: *Statues,* Ed. François Bourin, Paris, 1988.

يشبّه سير عمل الفلسفة الجديدة بالمطرقة، والفيلسوف نحّات يضرب الحجر الخام ليسكب منه تمثاله الذي لا يتكرر. يلاحظ /سير/ أن تاريخ الفلسفة لم يعنَ أبداً بنحت التماثيل. ولذلك فهو يعهد لنفسه بهذه المهمة الجديدة. يحول الفلسفة إلى مطرقة. تنحت الحجر وتصوغ الملامح في المادة الخام. هناك «فلسفة في المطرقة». ليس هذا استخراج المعنى، بل تحقيق الحضور الخام للشيء، استخلاصه من قشور: التصور، الدلالة، المفهمة.

(18) و (19) يتجذّر أصل المختلف عند هيدغر قبل أن يصبح موضوعاً محورياً للجيل الهيدغري النيتشوي في فرنسا، من فوكو إلى دولوز ودريدا وسير وغيرهم فمنذ أن تجاوز هيدغر منطق الثنائية المؤسس للميتافيزيقا الغربية غدت اصطلاحية (اللامفكر به) ساحة لا حدود لغناها بالفكر المختلف، وهي التي حركت مفهوم الهوية من مركزيته الشديدة، وأوحت لفوكو أساس الابستيمية القائمة على تمفصل معرفي بين تناهي الإنسان وتناهي العالم. وكان كتاب دولوز وغتاري الأخير، وهو الجزء الثاني من كتاب (ضد أوديب):

Deleuze et Guattari: *Capitalisme et schizophrénie,* Mille Plateaux, Ed. Minuit.

(20) ليس ثمة كينونة بدون كائن، هذه العبارة هي صرح أساسي في ثورة هيدغر. هي المعبر إلى نسف ميتافيزيقا الثنائية الغربية، أو ما يسميها عدمية الفلسفة الغربية. فإن هناك مشاركة في الذاتية بين الكائن والكينونة (Co-proportion) كما يدعوها في محاضرته عن الهوية والاختلاف، الواردة في أعلاه.

(21) (الجسد/السيد) و(الجسد/العبد) تعبيران مطوّران عن مصطلحي نيتشه حول مفهوم السيد والعبد الذي كان موضوعة رئيسية في خطاب إرادة القوة للتمييز دائماً بين ثقافة تقمع الجسد وأخرى تجعله يزدهر ويتفتح ويصير قوة منتمية إلى ذاتها، قوة قووية.

(22) يسمي نيتشه عبر مصطلحه باللغة الألمانية (Versuch) البحث عن الحقيقة الجسدية بالتجربة والمعاناة، والفلاسفة الجدد الذين هم على مثاله، يدعوهم بالمجرمين والتجريبيين. فهذه الحقيقة هي تكوين، معاناة عمل دؤوب للفكر الاشكالي الذي يتصدى للعالم باعتباره لغزاً لا يضمن الحقيقة فيه، أو البحث عن الحقيقة أي إلّه متعالٍ (على طريقة ديكارت). وقد تابع فوكو هذا التوجه إلى أقصاه. وأتى بمفهوم (الندرة) في تحقق المعرفة حسب مصطلح الابستيمية عنده.

يراجع مفهوم التجريب هنا عند نيتشه خاصة في كتابه الفجر:

Nietzsche: *Aurore,* Trad: Julien Heroier. Paris Gallimard Pris, 1970.

القسم الثالث:

فلسفة القطائع

الفصل الاول

مغامرة الاختلاف والحداثة

ليس المنفصل المكاني كالمنفصل الزماني. وإذا كان التقليد الفلسفي ثبت مفهوماً للمكان على أساس أنه هو محل الانفصال أساساً، وذلك لأنّ ما يشكل مفهوم المكان هو تجاور الأمكنة الجزئية فيما بينها، حتى لو كانت هذه الأمكنة ليست أمكنة بالمعنى المادي، ولكنها نقاط هندسية من الفراغ والخلاء كما يوحي لفظ الفضاء في اللغات الغربية Espace. فالعربية تعطي تصوراً للمكان محايثاً، وهي تميّزه عن الفضاء الذي قد يوحي بالعكس من تصور المكان، أنه الخلاء أو الخلو من المكان. هو أقرب إذن إلى مفهوم العدم، أو اللاشيء. لكنه مستهدف من خلال إطار مادي، وليس تجريدياً.

وعلى كل حال، فالعربية اشتقّت المكانَ من امتداد الأرض. فهو كل ما يُوطأ، ويُستقرّ عليه. إنه الثبات. وبالتالي يصلح المكان حاملاً للأشياء. وهو كذلك يمكنه أن يحتويها ويضمّها. ومن هنا يوحي المكان بالعربية، بالضمّ والانغلاق في الوقت الذي يستقيم مفهومه على الامتداد اللامحدود. في حين أن الفضاء باللغة الغربية، يوحي بالانفتاح واللامحدود دون أن ينفي إمكانية الاستيعاب. إنه قد يثير كذلك فكرةَ المساحة والحيّز والمجال. وهي كلها مشتقات ممكنة في العربية. شرط أن يكون مرجعها المكان أصلاً.

والمهم أن المكان عربياً يتطابق إلى حد معيّن مع المفهوم الفلسفي التقليدي للتعريف اليوناني للمادة. وهي أنها عبارة عن ذرات أو أمكنة دقيقة متلاصقة متجاورة تسمح لذاتها أن تكون مادة للأشياء التي توجد أو ستوجد بها وعليها. فالأصل في المتجاور أن يكون متصلاً وإلا لما أمكن تلاصقه. بل إن مفهوم الانفصال مقترن بتصوُّر الفراغ أو الخلاء قبل الأشياء أو بينها بعد أن توجد. أما الزمان فإنه من المتعذر إدراكه دون أن يكون الاتصالُ أساساً في مفهومه. فالزمان يدوم. وأفعال اللغة العربية، وربما كل اللغات المتطورة كذلك، إنما لا توجد إلا عبر أزمنة ذات ديمومات معينة. فالشيء في المكان منفصلاً، يقابل الحدث، متصلاً أو ديمومياً في الزمان، بمعنى أنه كما لا يمكن أن يُدرك شيء إلا وهو يُشغل حيّزاً في المكان، كذلك لا يمكن لحدث أن يوجد إلا وهو يملأ وقتاً، فسحةً زمنية. فالشيء في المكان محايد بالنسبة للزمان، لا يوجد فيه ولا خارجه. بينما الحدث كما هو ديمومي في زمن، كذلك لا بد له من ظواهر وإشارات وآثار مطبوعة على المكان، وعلى أشياء منه. إن قصة حب، مسرحها الأساسي ذات النفس، أي فيما لا مكان له، لكن الحبيبين كائنان يدبان على الأرض، يلتقيان، يتحابان، يتحاوران. وكل ذلك مبعث ظواهر وأحداث تكاد تكون أشياء مجسدة، وتشغل حيزات من المكان وأشيائه. بل إن مفهوم

العالم يقترن دائماً وفي كل لغة حية، بوجود هذه الأرض وجغرافيتها المادية والبشرية، وكل ما تحتويه من الكائنات. العالم ليس بُعداً فلسفياً وماورائياً أصلاً. لكنه متاتٍ ومشتق من وجود المكان ذاته. بل يكاد يكون العالم مفهوماً مكانياً كله، لو لم يخترقه فيما بعد (أي عبر تاريخ الحضارة) العقلُ والوعي. ويبدأ الإنسان كظاهرة متميّزة تشغل من هذا العالم محلَ المركز والمحور والصدارة.

وعندما يتكلم عربي شاميّ مشيراً إلى هذا ـ العالم، فإنه يقصد هؤلاء الناس الموجودين هناك، وما يحوون عليه من الفكر والعقل والاجتماع والممارسة.. وما يفعلونه خاصة بالنسبة له، هذا الفرد الذي ينفصل وعيه وجسده عن ذلك العالم، ويتحدث عنه بصيغة الغائب الحاضر معاً. فالمكان قبل أن يكون تصوراً عقلياً، أو امتداداً هندسياً متجانساً، كان تضاريسَ الأرض ثم تضاريسَ الإنسانَ والمجتمع والصناعة والتكنولوجيا والمدن الهائلة، وكل ما يملأ علينا هذه الأرض الغاصّة بنا وبأشيائنا وأجسادنا وأجدائنا معاً، وآلاتنا وتفاصيل تفاصيل كل ما يشغل حيزاً منها مهما صَغُرَ أو كبُرَ. لكن المكان في الوعي الفلسفي كما في النظام العلمي والهندسي، فإنه يتجرّد من كل ما يحتويه حتى من أرضه وقاعه، ويصير هكذا امتداداً لامتناهياً، لا تحدّه جهة، بذلك يمكن أن يصير هو العدم أو الخلاء والفراغ شيئاً واحداً.. ينطلق من إشارة الأرض ليصبح إشارةَ السماء، أو هذا الفضاء غير المحدود. فالمكان أصله الأرض، وعندما يتجرد يصبح الفضاء. وألفاظ كثيرة من هذا النوع في اللغة العربية تقدم تنويعات اشارية مليئة بالمغزى والمعنى المختلف. لكن التراث الفلسفي عندما أراد أن يجّبَهَ معنى الكينونة، فلم يجده مباشرة إلا في اجتماع مفهومَي الزمان والمكان معاً. فليس ثمة كائن أو كينونة دون هذين الحاملين لها معاً. بل إنْ دقّقنا النظر فهما ليسا حاملين لشيء مختلف عنهما يسمى كائناً أو كينونة. بل من التقاء المفهومين يتألف معنى أن يكون الكائن كائناً. حتى تضاريس الأرض وليس نباتُها وحيوانها فقط، لا تنجو من مرور الزمن على ملامحها وأشكالها، بالرغم من أنها أفضل رمز عن تمكن المكان وجموده واستقراره بنأي عن كل حركة.

ماذا يكسر جمود المكان واستقراره؟ هو المتحرّك. المنفصل أصلاً. وإلا لما قَدَر على الحركة. فالمنفصل كاشارة لغوية توحي بحالة سلب عما كان ايجاباً. كأنما أصل المنفصل هو المتصل، كما أن أصل الحركة هو السكون. قد يمكن تصوّر المتصل من دون المنفصل، لكن العكس ليس سهلاً. إذ يتعذر أن نتخيل منفصلاً ما كان مرة متصلاً، أو أنه موشك على استعادة اتصال ما. المنفصل حالة سلبية، استثناء، لا يطيقه العقل الذي استمد بناءَ كلٍ من وعيه ولغته معاً حسب صورة المكان ـ العالم الممتد أمامه وحوله، وهي صورة مستمرة وتكاد تكون متجانسة متشابهة. لفظة المنفصل، مثل كل الملفوظات السلبية، تظهر تالية على/وبالنسبة إلى ملفوظتها الإيجابية السابقة عليها نحوياً، وربما منطقياً كذلك. السبق هنا من مستوى المعنى. وقد يردّ على سبق آخر يظهره المرجَع المتمكن في المكان. وفي الآن الذي تظهر فيه صعوبةُ تصور المنفصل بدون المتصل في المكان، فإن المتصل في الزمان يبدو هو الأصل، هو الحامل لكل ما يجري به وعليه، أو بالاستناد إليه. فاللحن الموسيقي يقبل لحظات الصمت في امتداده الصوتي باعتبارها داخلة في تكوين نَسَقه اللحنيّ ذاته. لكنها اذا امتدت وطالت أغلقت اللحن صوتياً، حتى ولو لم تنته عبارتُه الموسيقية بعد، وإن ظهرت هذه العبارة مبتورة، منقطعة. فالانقطاع في الأشياء يؤسس أشكالها،

يعطي لها هيئتها. فالشيء ليس هو كذلك إلا لكونه محدوداً. إذ ليس يمكن أن يكون شيءٌ لا محدوداً، وإلا عاد إلى الامتداد المجرد، وفقد هيئته، بينما ينزع كل حدث زمني ليكون ممتداً زمنياً. الشيء لا يوجد في غيره. الحدث يوجد في ذاته، وفي امتداداته، في أصداء وظلال وأحداث أخرى الخ.

لفظة الشجرة قادرة على كفاية اشارتها. القبلة حدث عاطفي محتاجة إلى سياق قصة الحب التي تكوّنت فيه وامتدت عبره. لكن لفظة الشجرة بقدر ما يمكن أن تنطبق على كمية غير محدودة من الأشجار القائمة هنا وهناك، قبل وبعد، فإن القبلة تختلف نوعاً وفرداً مهما تكررت صورتها المادية. ولذلك كان لكل حب ما يميزه. هكذا فاللغة نسيج من الإشارات ذات الدلالات المتميزة متفاصلة ومتشابكة معاً، بيد أنها لا تنبني إلا بالاختلاف، وإلا سقطت في الامتدادات الصوتية (الفونوتية). الحدث الزمني: النفسي، العقلي، العلمي، الفني، التاريخي، يميزه اختلافُه بالنوع، وداخل نوعه بالذات، متصل هو من حيث انتماؤه ذاك إلى نوعه، ومختلف من حيث حَدَثه الخاص، وفرادته. الاختلاف يفردن الحدث، يخصّص الإشارة العامة، في حدثها المنفرد القائم بذاته في لحظة نفسية أو اجتماعية أو تاريخية. والانتاج الفلسفي والفني والتاريخي يحمل زمانيته الخاصة، لكون كل ظاهرة فيه لها اختلافها. ومع ذلك فالاختلاف نسبي هنا، لأنه متّصل بالماقبل والمابعد والمجاور، يكسبه بعض معناه، ويكتسب منه بعض اتصاله معاً.

وفي الواقع لم يكن بالإمكان ظهورُ هذه الحدود التي تعيّن مواقع الأشياء في المكان، والأحداث في الزمان من مثل: قبل، بعد، مجاور، بعيد، شبيه، مباين الخ، إلا بسبب من وجود التباين أصلاً. هنا لا يأتي الانفصال إذن كمعنى سلبي، أو كحالة استثناء، وليس من الضروري ألا يُفكر به إلا بالنسبة لنقيضه الإيجابي: الاتصال. بل المنفصل له ثمة استقلال ما، ثمة قيام بذاته لذاته. حتى عندما يتطلب الفهم ثمة إفاضة للمنفصل حول نفسه، أن يفيض خارجَ حدوده، أن يتلقى الفائض من أقرانه، من جواره وما قبله وبعده وحوله، فإنه لا بد من قياس الفائض بالنسبة لحده الأصلي الآتي منه، وللحد الآخر الذي يعكس عليه فعل إفاضته.

فالمنفصل ليس هو كذلك لأنه كان متصلاً، بل لكونه مختلفاً في الأصل. وهكذا اخترق منطق المختلف ساحةَ النصّ الفلسفي المعاصر بتميزه، باستقلاليته، باختلافيته الخاصة، إن صحّ التعبير. وطرح بذلك جدليته المباينة هي نفسها للجدل ومنهجيته. يتخطى المختلف اشكالية الخاصيات التقليدية التي درج التراث الفلسفي على التفكير بها أو بواسطتها في مفهومي الزمان والمكان. إذ إنه بدلاً من أن يظل مفهوم المكان خاضعاً لمنهجية التجاور والتفاصل، ومفهوم الزمان مُسيطَراً عليه من قبل منهجية الديمومة والتواصل، يهجم المختلفُ هنا على هذا الميدان بأسلحة مختلفة ومتميزة كذلك.

* * *

للوهلة الأولى يتبادر إلى الذهن أن المختلف يتصدى لمنطق الهوية وتراثه امتداداً من منطق أرسطو إلى جدلية هيغل وماركس، وصولاً حتى إلى مفاهيم الكوانتا في الفيزياء النووية الحديثة. هو بالفعل له هذا التصدي. لكن أهم ما يشغله هو إعادة بناء الحقل المعرفي بما يكون أقرب إلى تجربة الحداثة في اكتشاف علاقة الوعي بالعالم كما هو. فحين نقول حداثة كأنما نقيم إذن احتفالاً خاصاً بالمختلف. ليس ثمة مسافة نحوية أو منطقية بين المختلف والحداثي، إلا لكون الملفوظ

الثاني أقرب إلى الزمانية. إنه حدّ ينتمي إلى مقولة التاريخ. فليس ثمة حداثيّ إلا بالنسبة لحدث من ناحية، ولتوقيتٍ يفترض امتداداً نحو الماضي، وانقطاعاً لهذا الامتداد ما أن يتجه نحو المستقبل. الحداثي إذن بالنسبة لذاته، فإنه يلح على كونه المختلف بالنسبة لما سبقه. الحداثي متميز بالمختلف. وإلا كان هو الحدث اللاحق رتيباً، أو شبيهاً، تكراراً لما سبقه، ذلك ما يفرّق الحدثي عن الحداثي. الأول أصلٌ للثاني إذ لا بد له أن يحقق ثمة حدوثاً. لكنه يتجاوز هذا الأصل ليقيم مملكة المختلف. والتجاوز هنا يثبت ثمة انقطاعاً. فالحداثيّ متصل بالحدث من حيث علاقته بسيولة التاريخ ذاته. لكنه مرتفع فوقه في الآن نفسه، يصير المنفصل. وما يحقق انفصاليته تلك هو هذا الانزياح النوعي نحو خصوصية ما تشده من سيولة الأحداث، وترفعه فوقها في الوقت ذاته. ولا تعلقه في الفراغ. لكنها تجعله قادراً على التأثير في هذه السيولة بالذات. يحقق فيها ذات الشرخ الذي سمح لها بالتجاوز نحو الأعلى أو الانزياح إلى مكان آخر بالنسبة لمكانِ ديمومةِ الأحداث الرتيبة نفسها. إذن فالمنفصل، المرتفع، المنزاح يمارس اختلافيته على سيولة الأحداث التي انقطع عنها، ليباشر في بنيتها هذه الاختلافية. ذلك ما يحقق القطيعة التي هي المفهوم المميز لفعالية الحداثيّ. إذ ليس ثمة حداثيّ دون الشرخ الذي يحدثه في الجدار الذي ينشق عنه.

لا يشبه الحداثيّ في قطيعته الوليدَ المكوَّن من جسد أمه والمنفصل عنه. إذ يجب أن يؤكد الحداثي انفصاليته المطلقة كما لو كان منذ الأصل يتيماً. كما لو أنه مولود من لا ـ أم، كالمسيح مزروع في رحم العذراء من لا ـ أب. فرادته أو يتمه، كونه بلا تكوين مسبق. لا يعرف أماً ولا أباً. حتى أنه يرضى بالهامشية ولا يقبل بالسلالة. إنه المنزاح بفعل قوته ذاتها. لذلك يصح عليه اتهام المنشق الذي لم يشقّه أحدٌ عن أصل ما، ولكنه هو سبب انشقاقه. إذ وضع نفسه بين قوسين، أو خارج كل داخل، من أجل أن تكون له داخليته الخاصة. لكن المنزاح إنْ كان قد غيّر مكانَه، فإنه يحترف تغييرَ الأمكنة باستمرار، ويفرض على كل ساكن رعشةَ الحركة، قلقَ الانزياح من المألوف، من المكان المأهول إلى الحيِّز الخالي، إلى المساحة الوحشية غير الهندسية.

فعالية المختلف أنه ليس مجرد ردّ فعلٍ على الشبه والشبيه، لكنه من أجل أن تبقى له انزياحته فإنه يمارس قَلْقلةَ كل منتظمٍ ونظام يتحرك هو فيه وضده في آن. حركة المنزاح تَدِبّ نشاطَ التزييح في كل مكان ومتمكّن. ولذلك للحفاظ على اختلافية المختلف فإن هذه الاختلافية مضطرة أن تشيع نموذجها، أن تؤكد انفصاليتها في تقطيع كل مجال حولها، وتحطيم سدوده، بجعل كل شجرة ساكنة مهددة بالاقتلاع من جذورها اليابسة، والانخلاع عن تربتها الجافة.

المختلف ليس مفاجأة الشبه ولا يقوم أمامه كاستثناء مهاجم فقط. إنه قوة تهديد له تبثّ في مقروءاته ومكتوباته ومكلماته، خطاباً لا مفهوماً عن اللامفهوم. لذلك يحرص الشبه على تصوير الخطاب المختلف والاختلاف، على أنه استثناء. والاستثناء يمكن تجاهله والعبور بجانبه دائماً حتى يتم تحاشي مواجهته. الاستثناء ليس هامشياً لكنه ينتصب فجأة في منتصف طريق الشبه، فجأة قاطعاً الاستمرار، وتوالي الأشياء في مسرح السكون والاستقرار.

أما هذا الاستثناء، فالحقيقة أنه لم يقم هو باعطاء نفسه هذه الصفة، لم يسمِّ نفسه المستثني. بل الأشياء، الآخرون سمّوه كذلك. وربما يقبل هو هذهِ التسمية. وقد يتشبّث بها ملحاً ومؤكداً عليها كيما لا يصير فعلُ تسميته الصادر عن مجتمع الأشياء، نوعاً جديداً من النظام، حتى لا

يذوب تدريجياً محتوى الاستثناء نحو القعر ويتلاشى فيه ضمن إطار الاستثناء الذي يُعقلن، ليصير كذلك قاعدة. فكما يقال إن لكل قاعدة استثناء، فهذا الاستثناء يدخل تحت مفهومها، تحت قاعدية القاعدة.

يقول المختلف للشبه إنه يشبه شبهَه. وإنه لولاه هو لما أمكن أن تقوم علاقة الشبه بين الأشياء. فالمختلف يعلّم حتى الأشياه كيف يختلفون في تشابههم. إنه بذلك لا يقيم القطيعة فقط بينه وقطيع الأشياء، ولكنه يُدخل سوسةَ التباين فيما بينهم كذلك. فإن فعالية القطيعة لا تقطع المختلف عن شبكة الأشياء، وتسقطه في الفراغ، بل تحوله إلى داخل هذه الشبكة ليمارس نشاطه فيما بين ذراتها المتشابهة المتباينة. فالمستثنى يستثني نفسه مما ينطبق على الآخر، بقدر ما يفرض على الشبه أن ينقّب في ذاته عما يجعله هو الآخر مختلفاً ومستثنىً. فلا بد أن يصبح الشرخ الواحد شروخاً، وأن تتصدع الكثافة حول ذاتها، وأن تتكسر الصخرة على عناصرها، ما أن يفلح المختلف في زحزحة شقّ له داخلها وفي صميمها.

***

في إيديولوجيات المذاهب الكليانية يحاول النظام العقلاني أن يستوعب لا التاريخَ العادي وحده، بل التاريخ المختلف كذلك. أن يُنظِّر للحدث المفاجىء. أن يقدم ثمة منطقاً حتى للمفاجآت. أن يستوعب اللامعقلن والطافر والنافر. وأن يستبق زمانه، وأن يحدد الشرخ ومكان الشرخ. فهو يعترف بفلسفة ما للقطيعة، للاستثناء، شرط أن تبرر هذه الفلسفةُ قطيعتَها. وهي بذلك لا تفعل أكثر من كونها تمدّ بنمذجة التيولوجيا التقليدية إلى الفكر، متبنيةً تقسيم العالم إلى منطقة الهداية و منطقة الغواية، إلى مملكة للإله وأخرى للشيطان. مكان للنظام والمنتظمين هو الجنة، وآخر للعدم والمعدومين هو جهنم.

والتقسيم بين الشيء وضده أولُ فعالية للعقل مقابلَ فعالية التوحيد الآتية من اندراج الأشياء تحت الحواس. لكن التقسيم يأتي تالياً على اندراج الأشياء بحيث إن الشبيه يمكن أن يحل مكانَ الشبيه الآخر والآخر. لكن التقسيم يفترض قيام الشبه وما لا يشبهه مقابله. والتجربة أمدّت الحواس بمقولة التشابه، في ذات الوقت الذي أسست فيه مقولة التضاد. ومع ذلك فإن كل متضادين إنما تجمعهما أيضاً مقولةُ التشابه. من هنا يبتكر العقل فكرة الوحدة، الهوية. بل ليس العقل إلا هذه الوحدة. لأن الفهم يشمل التشابه كما التضاد، معيداً مقولة الثاني إلى مقولة الأول. وهكذا أمكن الحكم دائماً بأن كل شيء يعود إما إلى التشابه أو التضاد. لكن مقولة الاختلاف تظل أكثر شمولاً. إذ إنها تفترض المتشابه والمتضاد وما ليس من هذا ولا من ذاك. لكن منطقة المختلف تظل مغيَّبة في عمق الصورة. هي نوع من الاستثناء، أو أنها المنطقة المرشحة للدخول تحت مقولتي التشابه أو التضاد. فهي إذن حالة عابرة لا يستقر فيها الفهم. يستبعدها دائماً. وإذ يتذكرها أو يتقرب منها فإنه لا يفعل ذلك إلا عندما يكتشف أنها قابلة للاندراج تحت التصنيف الأصلي. أي تحت مقولتي التشابه أو التضاد. فالليل والنهار متضادان ولكنهما مشمولان تحت صيغة واحدة هي حركة الأرض. وهما كذلك متشابهان من حيث انتماؤهما إلى حركة الأرض حول الشمس.

لذلك يقفز فكرُ الهوية خطوةً أخرى نحو الأمام اذ يجلس تحت عباءة التصنيف. فالتصنيف هو فرز الأشياء حسب خواصها التي هي في النهاية قدرة على وضع الأشياء في خاناتها المعدّة سلفاً.

هذا الوضع يعمم فعالية التوزيع ليشمل الفعالية الواحدة الموحدة التي هي الهوية. كل هذه الملفوظات من تصنيف وتقسيم وتوزيع وفرز وتنويع (النوع) وتجنيس (الجنس) تصطاد الأفراد، الأشياءَ، الأحجارَ والناس والأقطار. أعمدةَ المعابد والمخازن والمكاتب والبيوت، وكل ما هو قائم. هنا ينفتح المكان ليمتلىء بكل الأشياء. لكن هذا المكان قبل الفهم مختلف حقاً عن ذاته بعد الفهم. ليس لأن الفهم يغير من طبيعة المكان وأشيائه، بل يغير من ذاته بافتراضه العالم المعقول فوق أو بعد العالم ـ الخام. وبالتالي يصير هذا العالم ـ الخام مجهولاً، مستبعداً، غائباً مغيباً. وتأتي لحظة الحداثيّ لتنبئنا أن هناك عالماً قبل الفهم أو بعده. أما لحظة الفهم فإنها تريد أن تتجاوز أو تمحو هذا الماقبل وهذا المابعد. تريد أن تتأبّد. عودة إلى الزمان إذن. لأن الفهم يتذكر الفوضى حتى عندما يقذف بها إلى ما قبل لحظته أو إلى ما بعدها. الحداثيّ يقرع جرس الإنذار. يفرض على الفهم أن يعترف بلحظته الخاصة في سياق تأبّده بتأبيده للأشياء المصنّفة. فإن مقولة المؤبّد ذاتها إنما تشغل حيزاً من زمان لا تستوعبه ذكرى الماضي ولا توقُّع المستقبل. فالاسترجاع والاستباق لحظتان زمانيتان مختلفتان. لكن اختلافهما يظل عابراً موقتاً، لأنه لا يكون الا بالنسبة للحظة التأبيد الساكنة اصطلاحياً، أو لحظة الحاضر غير الموجودة فعلياً إلا بالنسبة لما يسبقها أو يلحق بها.

* * *

إذا تأملنا هذه الفعاليات للفهم وما ليس له في الوقت ذاته، وجدنا أن التمكين (من المكان) يخترق التزمين. فلا بد إذن من لغة أخرى للسطوح ضد اللحظات، الساعات، وداخلها. فالسطوح والأزمنة تفصيل للزمان والمكان، تشخيص لهما. هما الزَّمَكَان في حال الممارسة والمعايشة، سمتها الفلسفة التقليدية الفوضى. وبكلمة فلسفية أخرى فإنها هي عالم التناهي، بل المتناهيات. لأن المتناهي هو النهائي في حد ذاته. هو ما يوجد أصلاً ضمن حدوده. تلك هي امكانية العلم مقابل الفكر، في مصطلح الابستمولوجيا التقليدية. لكن الانقلاب الذي يحدث هو ألا يذهب المتناهي إلى اللامتناهي. هو منع التضاد المجرد. فهل ثمة فلسفة حقيقية يمكن أن تقوم على حقيقة المتناهي وحده، المنقطع، القائم بذاته. لكن الفكر هو الذي يمنح ذاته هذه الخاصية. وحده القائم بذاته. لأنه القادر على إغلاق نوافذه متى يشاء. ويقول: إنني وحدي! لكن هذا القول يفترض فكرياً كذلك الوحدة مقابل ما يغايرها.

شبكة المقولات هذه ألاّ فكاك منها إذن وأبداً؟ كل ملفوظة مرصودة سلفاً بعلاقة. ولذلك أظهر فوكو أن الابستيمية التقليدية وحّدت بين اللغة والفكر باعتبار أن الفكر هو اللامتناهي، وأن اللغة في كمالها هي استيعاب هذا اللامتناهي. وأن الإنسان هو الجسر بين اللامتناهي الصامت، واللامتناهي المقول والقائل... اللغة. وبالتالي فإن النزعة الإنسانية التي بشّرت بها الحداثة الكلاسية، عصر التنوير الكلاسي، لم تكن إنسانية تماماً لأنها جعلت مرجع الإنساني المتناهي، المتمكّن في المكان، إنما هو في لا مكان. أين يوجد هذا اللامكان إذن[1].

فالحداثة الكلاسيّة جعلت مرجعها في الغائب. لم ترجع الحاضر إلى الغائب فقط. لكنها استنكفت عن تسمية هذا الغائب. لم تقل إنه هو هذا الغائب الذي يمكن أن يُستحضر عبر الحاضر وفعاليته، بل جردت اللغة حتى من ألفاظها، من مفرداتها. وجعلتها تقوم من دون ألفاظها، وجعلت ألفاظها تقوم بها وحدها. وهكذا كانت لغة الحداثة الكلاسيّة بدون كلام.

بدون اللسان والفم وحالة التعبير وحالة العبارة. ذلك أن اللغة عكست اللامتناهي باعتباره هو الفكر. وكان اللامتناهي يمارس الفعل اللغوي كأمر تبليغ، كاعلام مطلوب تنفيذه، وليس كدلالة لمعنى متناهٍ، أو تعبير مجسّد، أو كشف لقوة جديدة كامنة وقد ظهرت أو أنها على وشك الظهور والتحقق[2].

كان ديكارت يكتشف المكان من فكرة الامتداد، كما يثبت وجود الإلّه من فكرة كماله. وقد اعتبر شرّاحُ الفلسفة ان مثل ذلك الموقف إنما يدل على ميلاد العقلانية الحديثة؛ لكن المسألة لها وجه آخر مختلف تماماً. إذ أن ديكارت وجيله انما كانوا في الحقيقة لا يعقلنون العالم بقدر ما يثبتونه تحت هيمنة اللامتناهي. لأن ما كان يهمهم من فكرة الامتداد أو الإلّه هو كونها قابلة للتصور اللامتناهي. هكذا كانوا يوحدون بين العقل واللامتناهي. وكان فعل العقلنة هو فعل اللاتناهي.

مثل هذا الفكر لا يستطيع أن يتحرّر من الأخلاق. ولذلك فإن المعلومة لديه تأتي من كونها واجبة الوجود أكثر من كونها كائنة الوجود ـ إن صحّ التعبير. وبالتالي غدا نسيجُ اللغة بكامله نسيجاً واجبياً أمرياً. وكان الاتصال بين العقول هو شبكة تبليغ لأوامر جاهزة، أكثر منها لدلالات متميزة بمعانيها وحقائقها. كما لو أن اللغة مدرسة تمارس تعليمها عبر صيغ الأوامر التي تلقيها على تلامذتها، هؤلاء الناس الذي يتفاهمون عبر تواصل اللغة، ولكنهم في الحقيقة إنما يتبلغون أوامر بعضهم بعضاً، بحيث يخضع الجميع في النهاية لمؤسسة واحدة للفهم تقابل مؤسسة اللغة التي هي في أصلها نسيج قواعدها الخاصة، أي أوامرها الكامنة[3].

يتضاءل الفعل الكلامي تحت وطأة السلطة اللغوية، بحيث بدا لأجيالٍ من الباحثين أن ينظروا دائماً إلى الكلام وكأنه ترجمة للغة. فهو اللغة في حال الفعل، في سياق الممارسة. ولذلك كان الكلام هو حالة التلقي الدائمة للغة كقواعد للقول والتعبير التي تتضمن في الآن ذاته صيغة الواجب النحوي المسيطر على الدلالة مسبقاً، بما ينبغي لها أن تحمل منذ الأساس من اتجاه للاستدلال المفهومي والتركيب الصياغي.

إن لغة منفتحة أساساً على اللامتناهي فإنها مضطرة للفرار من مواجهة الوقائع المتناهية إلا عبر حالة موقتة، تهدف إلى سحب هذه الوقائع من واقعيتها، نسلها من لحمها وعظمها، والطيران بها إلى اللامحدود لتغييبها في اللازمكان.

فالأمر اللغوي يمتطي الأمر الدلاليّ، يجوّفه، يحوله إلى قشرة في مهب الرياح الكليّة القدرة غير المنظورة. تفقد الدلالةُ معلومَتها لصالح طابعها الواجبي. بدلاً من أن تشدّ الوعيَ نحو فرادتها وحجمها وشكلها وهي على الأرض المادية، فإنها تنشدّ هي بفعل جاذبية الأمر المطلق الذي تتحدث اللغة باسمه، تأمر به، وتجعل العقل خادماً يومياً يتصيّد الوقائع ويخلعها من قواعدها الخاصة وحواملها الذاتية، ويسحبها خارج حدودها وفوقها، ليثبت قدسية الأمر المطلق ذلك، وعلوّه وسرمديته.

هذه المسألة، وهي كون اللغة أداةَ أمر أكثر منها أداةَ فكر (إقناع، فهم وتفاهم)، لفتت أنظارَ سلالة من فلاسفة التاريخ واللسانيات، كانوا يجدون في الملفوظ صيغةً مفروضةً أكثر منها دلالة قابلة للوعي أو النقد. حتى أسماء الأشياء فإن سلطة الحسّ العام فرضتها عبر أنظمة التعليم على أجيالها. ليس الاسم في حد ذاته مالكاً لأي استقلال دلالي. فالطفل يتلقاه ويجبر على تعلمه لأنه

هو كذلك، لأنه ما ينبغي أن يتعلمه الطالب، وما ينبغي أن يتلفظ به الفرد في بيئته. لا يملك الاسم أو اللفظ في حد ذاته ملفوظيته اللغوية، ليس له ما يبرره باستقلال عن قول الأمر، قول التعليم، قول الأب أو الأستاذ أو الرفيق أو الموظف الخ . .[4]. من الخطأ أن نسلّم بذلك التعريف التقليدي للغة بكونها: أداة تفاهم. فما يتفاهم حوله المجتمع ليست هي الدلالات الخالصة، ليس هو الجسم المعنوي أو القاموسي للغة. ولكنه هو شبكة أخرى من **أوامر الفعل والنهي والتوجيه**. هو اللغة الأخرى التي تصنعها كل يوم فعاليةُ الأوامر الباطنية للمجتمع وهي في حال التحقق والممارسة. لذلك يجيء الفكر المكتوب فلسفةً أو أدباً أو فناً ليخرق النظامَ الأخلاقيَّ المستبطن للفعل اللغوي، لينبّه إلى وجود اللغة الأخرى، ليفتح ساحةً غريبةً من الدلالات المستبعدة خارج حقول التفاهم المتواضَع حولها والمتّفق عليها.

كوْنُ اللغةِ أداةً للتفاهم يعني كونَها شبكةً **إيصالية وتواصلية** للتفاهم المطلوب المقنّن مقدماً، ذلك التفاهم الذي تمّ التفاهُم حوله على أنه هو كذلك، فلا ينبغي أن نخدع بما يقال إن تلك اللغة الشائعة هي اللغة الحية، هي اللغة اليومية، لغة كل يوم وكل شخص. قد تكون هي كذلك لأنها هي شبكة الألفاظ والصيغ والعبارات المسموح بتداولها. فالتداول ليس حجةً على كون اللغة حيةً أولاً، بقدر ما يبرهن التداول على الفعالية الأمرية، على السلطة الواجبية المحمّلة للقول. فهو دليل موت للغة الحقيقية، وليس برهانَ حياةٍ أبداً. ذلك أن التداول لا يعني الإيصال إلا لما هو موصل وواصل مقدّماً. إنه لا ينقل دلالةً، لكنه يطلب فعلاً ما، سبَقَ للحسّ العام أن أقرّه وقرّره، ودعم صلاحيته للشيوع والمداولة.

لا شك أنه لا يمكن للفرد أن يخترع لغته الخاصة. قد يستطيع ذلك صاحب الفكر أو الفن. قد يأتي العمل الإبداعي أشبه باكتشاف حقيقة علمية. كما تقلب هذه الحقيقة نظاماً معرفياً في الفيزياء والكيمياء، هكذا فالفعل المبدع يتطلب خرقاً لأنظمة في المقول أو المكتوب. إنه إشارة تنبيه إلى أن اللغة المتداولة لم تحتكر الفكر. لا يمكنها أن تدّعي أنها مطلقة لكونها تستوعب الفكرَ المطلق. بل عليها، أمام اختراقات الإبداع والاختراع، أن تعترف دائماً بكونها نوعاً من أنظمة الأخلاق السائدة. وأنها غير مصرّح لها أن تستوعب الا ما طرح أصلاً للتداول مشفوعاً بسلطة مصادر الإرسال والتوجيه والإعلام المتمركزة في مفصليات الثقافة والحياة.

فالمقول ليس المدلولَ بل هو المأمورُ به، والمطلوبُ، والمعتَرفُ به. كذلك المكتوب الذي لا يقدم خرقاً واختراقاً، فإنه يصير نوعاً آخر أو نسخة أخرى عن ذلك المقول المتداول. فليس أنّ لغةَ كلِ يومٍ وكل لسان وكل موقف هي اللغة الحية، بالضرورة أو بالواقع. فإن مرجعية المتداوَل من اللّغة ليس اللغة حقاً، ليس الدلالة، بل هو **سلطة الحس العام**.

***

لقد تنبه اشبنغلر - وكان من الأوائل في موقفه ذاك - إلى أنّ العبارة المتداولة لا تقدم حقيقتها بصحة دلالتها الخاصة، بكونها تعبّر عن حكم أو شعور، أو موقف، بقدر ما تنقل أو تقدم أمراً أو دليل طاعة، تأكيداً له أو نفياً[5]. وتحفل لغةُ الكلام اليومي بتلك الملفوظات المختصرة السريعة التي ما أن ترمي بها الشفتانُ حتى تدفعا إلى تحقيق إشارة عملية ما، حركة، تصرّف. إنه الكلام الذي يحثّ على الفعل. والفعل في الأصل مقنّن تحت خانات المسموح به والمرغوب أو عدم المرغوب به، المطلوب، الممنوع، المحبّذ الخ . . . فالكلام إذن سلوك أخلاقي يسبق السلوك

الفعلي. إنه عنوانه ودليله، وحارسه وراعيه. وهي كلها وظائف للكلام اليومي غطّت تماماً على وظيفته الأساسية، وهي كونه لغةً للتفاهم. لأن هذا التفاهم لا يقدم علاقة جديدة إلا على أساس أنها تطبيق لعلاقة عامة سابقة.

كما أنَّ الكلام ليس هو اللغة الحية، وليس هو أداة التفاهم، كذلك ليس هو بالنسبة للغة، ما يوصف به عادة من كونه يؤلف السياق الفردي للغة. وإن اللغة تظل ضامرةً صامتةً حتى يقولها الكلام. فهي بالتالي تعتبر من سياق الفرد، ذاكرته ووعيه ولا شعوره الذاتي، وإن كان أصلها التلقّي والتعلم عن/ومن الجماعة، فمثل هذا التناقض الذي اشتغلت عليه اللسانيات التقليدية، منذ سوسّور حتى شومسكي، بين اللغة (اجتماعية) والكلام (فردي) ليس إلا تعارضاً ظاهرياً، كما أبرز ذلك وليم لابوف في كتابه الهام (المجتمعي اللساني)[6]. ذلك أن كلا الفعاليتين تنتميان إلى ذات المستوى من الارتجاع الاجتماعي، الذي يفترض حضورَ الأمر المطلق الكانطي المنظِّم للفهم والتعبير. فهنا ليس الأمر المطلق محبوسَ الفعالية في مجال الأخلاق فقط، كما أراد له كانط أن يكون. بل إن سلطته في الأخلاق هي التي تخوّله، أن يكون له ما يناظره في المعرفة وأجهزتها العقلية. وربما كان الزَمَكان، أو الزمان والمكان عند كانت، هما إطارا المعرفة، وهما ما يأمران بها في الوقت ذاته، بما يجعلانها ممكنة وقابلة للتحقق والتكون.

فاللغة مشدودةً دائماً إلى الكلام إن لم تكن هي وهو شيئاً واحداً تماماً. ليست اللغةُ هي ما تُدرس في المكتب، والكلام هو ما يُدْرس في الشارع، كما يقول لابوف. بل إن دولوز، وكل الجيل النيتشوي الفرنسي (فوكو، دولوز، دريدا، سير الخ . . .)، لا يجد مصدراً لأيّة لغة إلا من القول. فلا يرجع القول إلا إلى القول. واللغة غير الصائتة، غير المعبّرة عن ذاتها بالصوت، بالفيزياء، التي لا تشغل حيّزاً خارجياً، إنما هي اللغة غير الموجودة، وليست اللغة الكامنة أو النائمة. «فإذا كانت اللغة تفترض (وجود) اللغة، وإذا لم يكن بالمستطاع تثبيت نقطة انطلاق غير لسانيّة لها، فذلك لكون اللغة لا تقوم بين شيء منظور (أو محسوس) وموضوع مقول، لكنها تمضي دائماً من المقول إلى المقول. فنحن لانعتقد في هذا الصدد أن السرد [أو الحكاية] إنما يقوم على إيصال ما كنا رأيناه، بل يكون في نقل ما كنا سمعناه، ما قاله لنا الآخر. السمع - القول»[7]. فوكو الذي أتى بثورته المعرفية الكبرى عندما برهن على أن الإبستمية التي حققت الانعطافَ بين اللامتناهي نحو المتناهي، والتي شكّلت القطيعةَ الباعثةَ على الحداثة (الحديثة)، استند إلى امكانية قيام اللسانية، كعلم للقول، للغة باعتبارها موجودة كلها أساساً في القول، في الخارجي، وأدرجها دولوز فيما بعد على السطوح، في الوقت الذي قام فيه علم الطبيعة (الفيزياء) في الطبيعة، وعلم النفس في الجسد. فاللغة قائمة في أمكنة القول وحيّزاته. إنها دائماً مندرجة على السطوح كما كل الأشياء. فهي القول. وبالعبارة الاصطلاحية هي فعل القول، أي الكلام. فالهوية (المنطقية مفلوشة منتشرة: هويات. كثرة.)[8]. وحتى لا تظل الكثرة رديفةً للفوضى، خضعت للنظام، فكانت اللغة. والآن مطلوب أن تنزل اللغة من مستوى: **الأمر المطلق**، الى حيّز **التداول**. وحتى تتم مقاومة التداول وسلطانه، المطلق هو الآخر، فإنه يجب السير عكس التيار، وهو تحطيم صيغة الأمر من كل سياق تداولي من أجل مواجهة الدلالة العارية من كل نفوذ إلا كونها الموجودة أو القائمة بذاتها.

من هنا اعتبر دولوز أن التعليل التقليدي السائد بكون الأصل اللغوي استعارةً أو تشبيهاً

صوتياً لما هو منظور أو محسوس، إنما يدمّر التفسير الدلالي الحقيقي للغة، أي كل ما يستبق فعالية الأمر، كلّ ما يجرد القول من حيّزه، ويرفعه إلى مرتبة اللغة (بالحرف الكبير)، كونها الأمر المطلق. فقد أدرك اشبنغلر أن اللغة ليست هي الحياة، بل هي التي تصدر أوامرها إلى الحياة. والحياة تكتفي بموقف الإصغاء والاستعداد. ذلك لأنها لا تتكلم بفوتها الخاصة. تظل ساحة مغيبة في عمق المؤسسة الثقافوية والإعلامية والسلوكية الشاملة. ومن يتنبه لها من حين إلى آخر يكتشف أنها مختلفة وأنها موطن الاختلاف. وأن اللغة المتداولة لم تفعل شيئاً بقدر ما حاولت استبعاد تلك الطبيعة، أو ذلك الخارج البعيد والمبعد دائماً. وقد تمّ استبعاد الطبيعة في الوقت الذي استبعد فيه الجسد كذلك. وتمّ احتباس الإنسان ضد حسده والعالم معاً، داخل قفص واحد شكله نظام الأمر المطلق الذي عبّرت عنه لغةُ التداول، أو الكلام المباح وحده.

* * *

لا يمكن تحطيم ذلك القفص أو قطع الحلقة المفرغة إلا عندما تحدث الثورة اللسانية المنشودة. لكنها أية ثورة هي إنْ لم تتحرر اللغة أصلاً من سلطان كل آمر مطلق. عندما يعاد توليد اللغة بفضل قوة دلالاتها الخاصة وحدها. هنا لا بد من نقض كل الأقوال التقليدية المحمولة على اللغة. وأولها أن اللغة تشبيه أو استعارة لصوت الطبيعة. ذلك أن الصوت اللغوي (الفونوتون) هو أصوات كثيرة. والاستعارة هي استعارات كثيرة، بحيث لا يمكن التوقف عند الأصل واعتباره هو الحدّ الأخير. فالارتجاع ينبغي أن يستبدل برؤية السطوح. هناك سطح يدفع آخَر. لا يترجمه ولا يؤوله. فالصوت اللغوي لا يؤول ولا يستعير الصوت الطبيعي. ولكنه يقوم إلى جانبه، يجاوره، يزيح مكاناً له بجانب مكانه. ويظل ذلك الصوت كثيراً. إنه يبثّ الخطاب اللامباشر في مصطلح دولوز، بالاستناد إلى كل من باختين الروسي، وبازوليني الايطالي. ولقد اعتبر باختين أن ثمة حقلاً غنياً حراً يستمد منه الملفوظ بنيته الصوتية، ليتمرد على مختلف المقولات اللسانية التقليدية، وأنه بالتالي إن كان ثمة قدرة على الاتصال بذلك الحقل الحر، فإن الملفوظ والعبارة والسياق المكتوبيَ أو القولي كله إنما يقترب من النصّ الفردي الذي هو مادة الروائي[9].

لا شك أن الدراسات اللسانية هي التي فكّكت الخطاب اللغوي إلى بُناه الظاهرة والباطنة. وبقيت أمام المفكرين والفلاسفة مهمة إعادة ترتيب العلائق بين تلك الحدود التقليدية التي شغلت الوعي الإنساني منذ فجره، ما بين الفكر واللغة، بين اللغة والكلام، بين الجواني والبراني، بين الذاتي والموضوعي، بين المتناهي واللامتناهي.

كل تلك المزدوجات كانت تستوعبها اللغة، لانها تعزو لذاتها صلة التطابق بينها والفكر. وهي جعلت من الفكر لامتناهياً في حقيقته، لتضفي حماية على ذاتها، فتكون لها قداسة اللاتناهي الذي للفكر، وقد كان اسمه الله قبل ثورة الحداثة الأولى مع عقلانيي القرنين السابع والثامن عشر.

أما الحداثة الحديثة فلديها همّ معاكس. لا تريد أن ترجع اللغة إلى الفكر وهذا بدوره إلى المطلق، إلى اللامتناهي. بل ترجع اللغة إلى ممارستها، إلى الكلام. وعند ذلك فهي تريد أن تقيس رسالة الكلام كيف تتحقق. فالتداول يدّعي أنه يحقق تفاهماً، ينقل معلومة. التداول إعلام. بين نقل المعلومة أي كأداة للمعرفة، وبين الإعلام أي كأداة لإصدار أوامر معينة لأفعال

معينة، فارقٌ نوعي شاسع. تكشف الحداثة أن المداولة شبكة أمرية إعلامية، وأن ما ليس متداولاً بعد، إما بالمنع أو الاستبعاد أو الجهل والتجاهل، هو الذي يحقق الفعل التواصلي لأنه يفتح حقل الدلالة، ويجعله تحت تصرّف الوعي. في حين أن الفعل الاعلامي يغلق الحقل الدلالي أصلاً، ويصادر حرية الوعي. ما ان يطلب منه الامتثال لما تأمر به المعلومة التي ينقلها ويشيعها ويذيعها، حتى لا يتبقى من مضمونها المعلومي إلا شكلها الآمر فقط. ولذلك لم تكن مهمة الكلام في صيغته التداولية الغالبة تحقيقَ التفاهم أو التواصل، بقدر ما كان ترجمةً مسبقةً أو لاحقة للمنظومة السلوكية السائدة. فهو إذن ينسج شبكة تبليغ بالمطلوب تنفيذه عملاً أو قولاً أو سلوكاً. وما ليس كذلك، حتى عندما يقول متألم كلاماً عن ألمه فإنه يتوقع من المستمع حالةً انفعالية أو عملية ما. فالمشاركة هنا هي رد فعل مطلوب أكثر منها اختيار ذاتي.

إذا كان الكلام إذن شبكية من الملفوظات التي تتداول الأوامر أكثر من تناقل المعلومات، فإن اللغة المشتقة من هذه الشبكية والمعتمدة عليها في وجودها الفكري والقواعدي، هي **اللغة/الواجبة**، الآمرة، أكثر من كونها هي **لغة/الواقع**. وبذلك تصبح اللغة من حيث هي واجبة الوجود تعادل الفكر من حيث هو ايديولوجيا المجتمع أو الطبقة السائدة. ولقد اكتشف ذلك ماركس وحصر الإيديولوجيا في الطبقة السائدة، البرجوازية، في حين أن دريدا ومعه دولوز وجدا أن فكر المجتمع بكامله، وليس طبقة واحدة منه فقط، هو محلُ الايديولوجيا السائدة. غير أنه ليس من الضروري أن تكون هذه الإيديولوجيا سياسية، بل قد تعتمد وترتكز إليها السياسةُ من حيث هي تنظيم لعلاقات القوى الطبقية والفئوية داخل مجتمع ما. ولقد كانت الأخلاق العامة هي محل الايديولوجيا وأداتها كما اكتشف نيتشه ذلك منذ القديم.

فسّر دريدا إعلان هيدغر عن عصر انتهاء الفلسفة، هو بكونه العصر المعاصر /منذ مطلع الستينيات/ لسقوط ايديولوجيا الغرب باعتباره محل العقل المنتصر السائد، وكان ذلك تماماً بعد انهيار الامبراطوريات الاستعمارية المكرّس أخيراً بخروج فرنسا من الجزائر عام /1962/. لكن الخطاب الفلسفي الغربي عكس دائماً سلطةَ المطلق. فكل اكتشافاته الكبرى كانت ضمناً تقول خطاباً قيمياً تفضيلياً آخر. إنه القول الذي يعزو لذلك الفكر السائد ما يجعله سائداً دائماً، وهو كونه قادراً على إفراز المذاهب والعقائد التي تثبت تفوّقه، وبالتالي تبرّر له أولاً سيادته على الآخر[10].

عندما يتحدث الخطاب الفلسفي باسم المطلق، فإنه يعزو لذاته قدرةً على الاستيعاب غير المحدودة. يتحول إلى معدة قادرة على هضم كل شيء. إنه وحش شامل يبتلع كلَّ المختلفات ويعيد هندستها لتتطابق مع الهوية التي يطلقها على نفسه والعالم باعتباره مرآة له. يقول دريدا واصفاً علاقة العقل بالمطلق باعتبار أن الثاني يجسد نظام الأول، بأنه لا يمكن التحرّر من العقل إلا بالعقل ذاته، لا يمكن استدعاء أو تسمية أي مسعى خارج نطاقه. لا يمكن الاعتراض عليه أو انتقاده إلا بالاستناد إليه، وكل ما يخلّفه لنا في ساحة نشاطه هو مجرد خط يدل على استراتيجيته. وهو ما يمكن للفكر الحداثوي أن يلتقطه، وأن يعيد بالتالي اكتشافَ ذلك المطلق في النظام العقلي، فلا يجده مطلقاً حقاً، وإنما هو نظام أمري، نسبيّ، لكنه يدّعي دائماً لذاته شموليةً هي في النهاية من مستوى واجب الوجود أو الآمر المطلق، وليس من مستوى الواقع.

هنا يصطدم دريدا بتلك الصعوبة المطلقة التي كان يواجهها كلُّ فيلسوف نقدي، اعتباراً من نيتشه الذي حاول الفرار من الخطاب الفلسفي كلية، والالتجاء إلى الأنواع الأدبية والحكمية: كيف يمكن حقاً انتقاد العقل دون العقل ومفاهيمه وأدواته وكل ايديولوجياته الباطنة والظاهرة. ذلك هو الفارق النوعي بين نقطتي انطلاق الحداثة الكلاسيّة، والحداثة المعاصرة. فلقد حصرت الأولى فعاليتها في نقد نتاج نوع من العقل مرتبطٍ بالمواريث الدينية واللاهوتية والإقطاعية، لكنها لم تستطع أن تكتشف النظام العقلاني ذاته. هنا نجد دريدا يبحث عن المختلف، ويعلن استراتيجية أخرى للمختلف. إنه يتصدى لبنية النظام العقلاني، محاولاً تفكيك كل الطبقات الايديولوجية التي تحيط به، ليواجهه عارياً، مقتفياً آثاره ليس في نتاجه فحسب، بل في آلته التي تصنع هذا النتاج الذي يبرره ويخفيه في الوقت ذاته.

يطرح كل من دولوز ودريدا المختلف منطقاً مختلفاً عن كِلا من منطق الهوية، ومنطق الجدل/الديالكتيك/. لا يعني ذلك أن المختلف هو المتناقض، عكس الهوية، ولا السكوني أي عكس الجدلي. هنا تأتي صعوبة الطرح. وهنا تتجلّى تلك الإشكالية التي يراد فيها للعقل أن يبحث عن حيّز لا يسيطر عليه أحدُ المنطقين، الهوية أو الجدل. مع العلم انهما منطق واحد. لأن الجدل في نهاية التحليل هو حركة الهوية خارج ذاتها، لتستعيد ما هو خارج نحو الداخل، لتستوعب الآخر وتعيد تطابقاً سكونياً بين العقل أو الإنسان والطبيعة، كما دعا إلى ذلك ماركس، وليس هيغل وحده. (الاختلاف بينهما حول الأداة وليس حول الهدف). لذلك كانت دعوة فوكو الأصلية، تتجه نحو عكس الاتجاه السائد. ليست دعوة للخارجية على طريقة المذاهب الوضعية. كما أن المطلق ليس في الذات. لكن التمفصل الذي يحدث في لحظة ما بين الخارجي والداخلي، لا يمكنه أن يتحقق إلا على سطوح، بتعبير دولوز. وهو تمفصل متناهٍ، لا يرجع لغير ذاته. وهو الذي يقيم منطقية الإبستيمية. إنه الخروج من الخطاب الفلسفي (التقليدي)، إلى خطابات السطوح الكثيرة، إلى الحيّزات، إلى اللحظات النادرة التي يقع فيها تمفصل الداخل والخارج، بحيث تصبح إنسانية الإنسان حادثةً واقعيةً، وليست تجريداً، أو آمراً مطلقاً معلّقاً في الفراغ.

حول لحظة التمفصل هذه وواقعيتها تتفجر الدلالة وتندحر الإيديولوجيا. يتعرّى الفكر من كل سلطاته المزيفة. ويواجه الواقعَ وواقعه في آن واحد، في حيز واحد. وباعتبار أن فوكو ظل باحثاً داخل الخطاب التاريخي فإنه اكتشف المختلفَ في لحظات التمفصل التاريخية التي دعاها بالإبستيمية. وحاول أن يجعلها منهجاً مختلفاً وخلافياً لدراسة المنفصل في التاريخ خارج مزدوجة المنفصل/المتصل. وكان دريدا يسلك سلوكاً آخر منطلقاً من الفينومنولوجيا ذاتها، وبصلة فذّة بجوهر الرياضة، نحو استشعار حيّز للمختلف. يتصدّى له، ويحار كيف يحاوره. يجده غير موجود. يقول: «كان لا بد من ملاحظة أن المختلف لا يكون، غير موجود، ليس كائناً ـ حاضراً (ليس هو الهَمّ On) مهما يكن. وكنا قد وصلنا إلى ملاحظة أنه كل ما ليس هو، أي كل شيء. وبالتالي ليس له وجود ولا ماهية»[11].

بالطبع يحاذر دريداً أن يقع في وصفه للمختلف في تهلكة التعريف اللاهوتي الموصوف بالتعريف بالسلب. إذ إنّ التعريف اللاهوتي بالسلب يريد أن ينزّه الوجود الإلهي عن كل محمول يلحق به، ليرفع هويته إلى أعلى مرتبة إطلاقية. فهو يسلبه عنه كل ما هو خاص حتى لا يقع في شبهة معَ أي كائن. لكن تعريف المختلف بالاختلاف عند دريدا يريد أن يرسم استراتيجية

للتسمية تقع خارج المزدوجات كلها. فهو ليس الحاضر مقابل الغائب. يتحاشى المثول أمام أحد دون أن يكون مختفياً تماماً. وهو اذا لم يكن شبيهاً بمنطق السلب اللاهوتي، لكنه يفتح مجالاً رحباً أمام الفلسفة «كيما تنتج نظامها وتاريخها، فهو يستوعبها ويسجلها ويتجاوزها دون رجعة». حسب تعبير دريدا نفسه، عانياً بالفلسفة هنا محورَها التقليدي المتحرك دائماً بين التيولوجيا والأنطولوجيا. فالبحث حول المختلف يفترض كذلك منهجاً مختلفاً، لا ينسجم مع الخطاب الفلسفي الذي يُتبع في كتابة أساليب البرهنة والاستدلال المعروفة. لذلك يصفه دريدا بكونه نهجاً استراتيجياً ومغامراً. لكن صفته الاستراتيجية لا تعني أن هناك خطواتٍ تكتيكيةً تتبع لبلوغ ثمة هدف. فهو استراتيجي بمعنى أنه يهدف إلى تحقيق غاية بدون غائية. وإنه ربما كان أقرب إلى تقري الوقائع والتشرّد بينها دون أن تكون لـه هداية مسبقة، «هي استراتيجية في النهاية بدون غائية (نهائية) فيمكن أن يُدعى ذلك بتكتيك أعمى بتيهان تجريبي، ما دامت قيمة التجريبية لا تستمد كلّ معناها من تناقضها مع المسؤولية الفلسفية»[12].

بل يبدو أن تقرّي الاختلاف كأثر أو اختطاط واقعي إنما يتطلب الانقذاف إلى عالم المتغيّرات؛ وهو الوجه الآخر للخطاب الفلسفي الذي يحاول الاستيعاب العقلاني لهذا العالم. فالمحاولة التي يقترحها دريدا تتطلب أن نتتبع آثار المختلفات وهي في حركيتها وعفويتها دون أن نقسرها على التخلي عن فرادتها. فليس للعقل هنا إلا أن يلعب لعبة المختلف وهو يبحث عنه. لذلك لا يمكن حصره في إطار كلمة أو مفهوم. وعند دريدا فإن اتّباع المختلف هو أفضل ما يؤدي استراتيجياً إلى إعادة استيعاب الفكر لمعطيات العصر. فإن للمختلف تاريخاً، وإنّ ادراكنا للحظة ومكان وجودنا منه وفيه، يقدم لنا انفتاحاً على العصر. ويصل بنا إلى اكتشاف أن نهج المختلف أو اختطاطه، ليس هو إلا التزمين، تزمين المكان، ومكننة الزمان عبر الصيرورة. فالمختلف هو المتغيّر. والاختلاف هو التغيير. والدلالة هنا تأتي إلى النص اللغوي الفرنسي من أصلين لاتيني، ويوناني.

لكن دريدا لا يريد الاحتفاء بالدلالات اليونانية ذات الخاصية التزمينيّة للمفوظة المختلف، ويركن إلى جذور معانٍ لاتينية لها وأقرب إلى الممارسة الفرنسية الراهنة. ولعله في ذلك يتحاشى الإيحاءات الكلاسيكية الغنية والمختلفة لجذور المعاني اليونانية التي أثرت في الفلسفة حتى كادت كلمة الاختلاف تنتمي إلى عائلة أوسع منها، وهي الصيرورة، وما أعطته الصيرورة كمفهوم من مذاهب شتى. لكن المنعطف الذي يؤكده دريدا باستمرار هو التحول نحو المقارنة المتحيزة ـ من الحيّز ـ . فالمختلف ليس ذات النفس أو ذات الشيء، أو الشيء نفسه، عكس المتشابه، هو المتميز والقابل للتميز. أو هو المختلف في الشدة والقوة والحيوية. وسوف يكون نهج دريدا أقرب إلى التصور القووي، لأنه نيتشوي أصلاً ومؤول لنيتشه على طريقته الخاصة. لكن القووي متمكن قابل للمعاينة. كذلك هنا المختلف قد يقع على مسافة من سواه، هو ذات النفس بالنسبة للآخر. وبالعكس، هو محل الأخروية. شرط أن يظل المختلف ليس عكس المتشابه، بل ضد المتكرّر والمكرور.

والاختلاف كمصدر والمختلف كصفة أو كاسم مصدر، يظل فاعله مجهولاً. فالمختلف لا يحمل الجوابَ عن السؤال الذي يثيره لدى مُلاحِظه: ولماذا هو مختلف؟ فاعله مجهول. من صَنَعَ اختلافَه. أهو صانع خارجي. بل هل المختلفُ صنع ذاته. كيف؟ من هنا كان رفض دريدا

للسياق التزميني الذي قد يُعطى للمختلف من حيث هو مرادف للمتغير. إذ في حين يوحي المتغير بأن أسبابه ليست فيه، وأنه آتٍ مما سبق، وأنه حالٌ في سلسلة أحوال، فإن المختلف قد يوحي بخواصّ المتغير، ولكنه لا يتوقف عندها. ويظل طابع مجهوله أقوى من معلومه. وتذهب المقارنة معه، ليس لما يسبقه أو لما يلحق به، بقدر ما تذهب إلى أقرانه، إلى ما يجاوره ويحيط به. فاللسان يصف هذا الشيء بكونه يختلف عن ذاك الشيء، حتى ولو لم يكن الآخر حاضراً، إلا أنه قابل للحضور والاستدعاء. فالمختلف شيء مندرج على سطح. لكن المسألة ليست تجريبيةً أو تموضعيةً ومادية خالصة. ليست المختلفات حجوماً تشغل حيّزات هندسية. وإلا سقطنا في تلك الواقعية الساذجة.

***

العقلانية وانتقاد العقلانية كلاهما ممارستان تحتاجان إلى العقل كمستند من ناحية، وكخطاب مُضمر أو صريح لكل العلاقات الأخرى، سواء منها المعترفة بسلطان العقل والداعية له، أو المنتقدة لبعض انتاجاته باسم انتاجات أخرى أتت أو لم تأتِ بعد. والطريق الثالث الذي يقترحه دريدا والمدعو بالتفكيك، إنما هو استراتيجية ممارسة مختلفة تأتي في الوقت الذي تهافتت فيه كلُّ الخطط حسب رأيه، وقيل كل ما يقال، وفُعِلَ كل ما يمكن أن يُفعل. فالخطاب المطلق قد أُنجز وانتهى سلطانه. وفي هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئاً مختلفاً، وأن نعمل العمل المختلف. ودريدا ليس يائساً من استراتيجية للتفكيك في حقل كلُّ شيء فيه بات خرباً وأنقاضاً، بالرغم من كون التفكيك واقعاً بين فكي الإحراج الفلسفي (العقلانية والنقد العقلاني للعقلانية). لكن له حيلته ومغامرته. فهو في الوقت الذي يقول فيه أمرَ الكلام فإنه يدحض، ولو صامتاً، كلامَ الأمر ذاك. كان يقول مثلاً إن هذا هو الحق (وهو ليس الحق تماماً). وإن هذا هو الخير، (وليس الخير تماماً). وراء الأوامر المنطوقة يقف صف متراصّ من الأفكار الخلفية الصامتة الأخرى غير الملفوظة التي تقيم مملكة المختلف حتى في لحظة الإقرار بكل المزدوجات الفلسفية المعهودة. فتحت قبة الخطاب المطلق ينتهي التاريخ. لكن لعبة التفكيك قادرة على استعادة البحث فيما وراء ذاكرة الرموز والدلالات. إنها ليست الطريق المؤدية إلى اللاشعور الذاتي للتاريخ ولكنها تصنع زمان اللاشعور التاريخي هذا بعد تحققاته الشعورية ذاتها وليس قبلها. فهي ليست قراءة الحاضر لما وراء الماضي، وإنما قراءة ما وراء الماضي في الحاضر ذاته.

لكن حيلة التفكيك ـ ويجب أن يدعى التفكيك هكذا، مجرد حيلة، حتى يتحرر من ذاكرة المصطلح في لفظة المنهج والمنهجية ـ تريد أن تفعل كلَّ ذلك بدون أية منهجية تمتّ إلى قاموس العقل أو انتقاده. وهي تحاذر خاصة من التحليل النفسي وألاعيبه. فالحديث عن ذاكرة الرموز ليس استعادةً لاسطورة التحليل النفسي ومركزية اللاشعور فيه. ذلك أنه إذا كنا محتاجين إلى مصطلح الزمان للدلالة على ما هو قبلُ وما هو بعدُ، فإن المسألة لا تعدو كونها حركةَ تزييح ما بين المنطوق المُخضَع سلفاً لأوامر القول، وبين اللامنطوق المتمرّد على هذه الصيغة من القول، والمتشبث بحيز خلفي، يظل قابعاً فيه وراء حيّز المنطوق الساقط في شبكة فعل الكلام، المجرّد من كل ذاكرة فردية، المقطوع عن تاريخية ناطقة ومتكلّمة.

التفكيك هو رهان دريدا على قدرة متبقية للفلسفة للانزياح من بين فكي الإحراجات العالقة فيها سواء كانت مذاهبَ ميتافيزيقية أو منهجيات معرفية. وبالرغم من أن التفكيك سيظل

مصطلحاً خارج التعريف المباشر ـ لأنه في حال قبضَ على مفهومه تعريفٌ متحدد سوف يسقط في شبكية الاحراجات التي يفرّ منها ـ إلا أن دريدا يعتبره رهانه الخاص. بل هو رهان كل فيلسوف كبير. حتى أفلاطون فثمة انزياح بين ذات نفسه وفلسفته. كذلك هناك فاصل ما بين هيغل وذات نفسه. ويقول دريدا في هذا الصدد: «هناك نصان، يدان، نظرتان، سمعان. في حال من الجمع والانفصال في وقت واحد»[13]. ليس النص الآخر له مكان. لا يقع وراءَ، خلفَ، إلى جانب. ليس مخفياً ولا ظاهراً. لا يأتي قبل النصّ المباشر وتفسيره التقليدي ولا بعده. إنه منزاح قليلاً عما يجب أن يعنيه قوله أو مصطلحه أو مفهومه. إنه مؤشر على الاختلاف فقط. فالقراءة الكلاسية تقول إن كينونة النص محمولة كلها في نصه. أما (منهج) التفكيك فإنه يشير إلى أن ثمة ما هو مختلف فيما هو ظاهر وليس بظاهر تماماً. النص الأول عندما نشرع في تفكيكه يبدو لنا أنه يرتكب، في انسياقه وانسيابه المتوازن، ثمة انحرافات ما. هناك خروقات وشقوق. والهندسة هنا غير كاملة دائماً. والاحساس بالمختلف لا بد أن يسيطر على من يقرأ النص الآخر متشبثاً باختلافه، وهو في حال قراءته للنص الأول المباشر. عملية تزييح بسيطة تكشف أن النص ليس واحداً. ليس هو ما يريد أن يحققه في حضوره المباشر أمام حواسنا.

* * *

لكن دريدا لا يلعب هنا لعبة الظاهر والباطن. بل همه أن يفكك مبدأ الهوية بالذات، وعلى طريقة معلمه هيدغر دائماً. أن يبرهن أن الحضور والحاضر دائماً مؤلف من غائبين أحدهما الماضي الذي مضى وانقضى وبدونه لم يكن ثمة شيء له حضور، والغائب الآخر هو المستقبل الذي هو بدوره يؤلف الجزء الآخر من الحاضر الذي لم يحضر بعد، وبدونه ليس ثمة كلام عن حاضر. لكن لا يعني الحضور مجرّد الحاضر الزماني بل هو مثول شيء في حيّز كذلك. والحضور لا يعادل الواحد، ليس هو الكل، ليس هوية مجسدة أو متصوّرة. وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أن العقل لا يستطيع في نهاية المطاف، كما تفعل الميتافيزيقا التقليدية وخاصة عند أستاذها الأكبر هيغل برأي دريدا، أن تحدد هويةً لا تمتلك حضوراً نهائياً. قد تثبت شيئاً، موضوعاً يشغل حيزاً، له هوية ما، لكنها تظل مختلفةً عن الهوية كمبدأ مطلق. «ليست ذات النفس بذات النفس الا بتحقق الآخر». لا يقع دريدا هنا في شرك الجدلية ولا يُمثّل تلميذاً أمام السيد الأستاذ الأكبر: هيغل. فالآخر كما الواحد موجود. لا سبيل إلى الغاء الأول، ولا تغييب الثاني. والانزياح بين المثلين الماثلين، بين الحيّزين المشغولين بالواحد والآخر ممكن دائماً، دون ثمة ضرورة لإلغاء أو استيعاب من طرف لطرف آخر أو بالعكس، كما تفعل الجدلية عادة.

مثلما تتطلب منهجية التفكيك التمرّد على كل منهجية، كذلك يريد مفهوم (الانزياح) أن يظل حراً خارج الفعالية المفهومية. ودريدا يصرّ باستمرار على إنكار أية ابستيمية معرفية أو تاريخية يمكن أن تقتنص أحدهما أو كليهما. ولذلك فهو يدع نفسه لحرية اللعبة. لا يغلق حولها دارةً، ولا يقيم أمامها أبواباً موصدة ولا جدراناً عالية. إنه مهموم بالابقاء على الفلسفة خارج /وبعد إنتاجها. ولذلك فهو يرى إلى أُفُقٍ يتجاوز العقلَ ونقد العقل ذاته. لأنه يحاذر أن يتعرض لمشكلة الأصول التي لا أصول لها وراءها أو بعدها. هو منشغل بذات الهم الكبير الرهيب الذي حمله جيله النيتشوي كله من دولوز إلى بارت إلى فوكو. فهؤلاء جميعاً يريدون أن يخرجوا من القوى المسلطنة عبر المفاهيم، إلى القوى المباشرة التي لا تنتمي إلا إلى ذاتها، إلى مملكة القوة القووية.

هم مختلفون عن أجدادهم أساتذة الفلسفة. وهم باحثون جميعاً عن المختلف. يريد الواحد منهم أن يقدم فلسفةً مختلفة خارج الفلسفة، بدون كل مواريثها المذهبية والمنهجية والمفهومية.

يقول دريدا: «هناك معركة بين الفلسفة التي هي دائماً فلسفة للحضور، وفكر اللاحضور الذي ليس هو بالقوة نقيضاً لتلك الفلسفة، ولا تأملاً في الغياب السلبي، وكذلك ليس نظرية في اللاحضور باعتباره لا شعوراً».

«النصان في واحد» أو ازدواجية النص، مثلما ليست هي لعبة الباطن والظاهر، ولا حتى الحاضر والغائب، لأنهما معاً، ويستشغلان الحيّز النصي ذاته. ويمكن أن يقال عنهما /أو عنه ذات الكلام. ليس بالضرورة أن ينقض الواحد الآخر. ولا أن يستوعب أحدهما الثاني. لكن مع ذلك، وهذه هي النقطة التي تدور حولها لعبة التفكيك كلها، فإن الثاني أو أي واحد منهما ليس شبيهاً تماماً بالآخر، وإن بينهما ثمة فرقةً، فاصلةً.. انزياحاً.

المتشابه بدل المتطابق، الذي فيه ما يتفق مع ما في شبيهه، وفيه ما يختلف عنه، لا يعيدنا إلى منطق المماثلة، أو التفكير بالمماثلة، تلك المرحلة الأولية السابقة على تكوين العلم، التي هي التفكير بالبرهان. إنها قد تكون تاليةً على العلم. بل لا بد أن تفترض قيامه أصلاً وأساساً، حتى يمكن القيام بعملية الانتقال هذه ما بين النص الظاهر، والنص الآخر المتخلّف. فالمتخلف والأبطأ ظهوراً، والأقل مباشرة، والأغمض تصريحاً وبياناً، ليس لاشعورَ النص، ولا عقلَه الباطن، ولا هو قوة ترميزية غير محدودة. بل هو ما يتبقى للعلم أن يعلمه بمساعدة فلسفية جديدة مختلفة دائماً.

الكلمات غير المحسومة، ليست هي المنطوقات أو المكتوبات الغامضة والملتبسة. ليست هالة سحرية أو رومانسية حول /أو بين النص ونصوصه. قد تكون قريبة إلى بعض ايماءات المصطلح الهيدغري العتيد المعبّر عنه باللا مفكَّر فيه ـ بعد. فهذه الحدود، أو الكلمات، غير المحسومة، غير القابلة للحسم لا تزعزع مبدأ الهوية فحسب، ولكنها تجدّد علاقة اللغة برموزها غير المُلَغْوَنة بعد. أي تلك التي لم يوردها قاموس. ولا استطاعت تدجينَها أيةُ قواعد نحوية صرفية أو اصطلاحية، علمية وفلسفية. وقد تكون قريبة من مصطلح أفلاطون Pharmakon الذي عنى به الهويةَ التي يصعب فيها التمييز أو الحسم بين الخير والشر، الموت والحياة، الحضور والغياب. أو مشابهةً كذلك لما كان عنى به (مالارميه) في لفظة Hymen. وقد شبهها بغشاء البكارة لدى العذراء. فهو يعني العذروية والزواج في آن واحد. هو الداخل والخارج. فما دام أحد المعنَيَين غير موجود، فالآخر موجود. لكن غشاء البكارة هو وجود للمعنَيَين معاً، مع انزياح قليل نحو أحدهما أكثر من الآخر.

* * *

حركة الفرار هذه من الجدلية الهيغلية لا تحقق انتصاراتٍ حاسمةً على لعبة الاستاذ كما يعترف بذلك دريدا نفسه. لأن أيّة هزائم أو انتصارات بالنسبة لتلك اللعبة الشمولية الجبارة التي اسمها الجدلية، إنما تصبّ في النهاية في خانة الأستاذ أو لعبته بالأحرى. هل لأن كل مختلف أخيراً لا بد أن تتصيده شبكيةُ العلاقات سواء كانت خاضعة لسلطان الجدلية أو ما يشبهها ويشتقّ منها. ذلك هو الإحراج الذي يحسّه فكرُ الاختلاف عند دريدا ذاته. لكنه يتابع تجربته بحثاً عن معادلات للقوة القووية التي لا تزال تبحث هي عن ذاتها خارج المزدوجات العقلانية واللاعقلانية كلها.

ثمة فكر غير محسوم إذن. والاتصال به ليس طريقُه المنهجيةَ الفلسفية أو العلمية التي تصبح جميعها تقليدية بالنسبة له. وبالتالي فإن الخروج من دائرتها لا يعني رفضها والتخلي عنها جملة وتفصيلاً. لكن المهم هو عدم الرضوخ إلى سلطانها. ودريدا يحدثنا عن جريمة قتل السلطان La Tyrannicide. فالتفكيك هو انزال الأفكار الاطلاقية من عليائها، هو اغتصاب مشروع لكل الأطر المنهجية والمعقولات الشمولية المدّعية للشرعية المطلقة في مجال المنطق كما الرياضة نفسها، كما الابستمولوجيا بكل خلفياتها الانطولوجية الباطنة أو الظاهرة. لكن دريدا ليس واثقاً من منهج التفكيك ذاته، من قدرته على ارتكاب فعل القتل ضد كل سلطان فكروي. وهو يلقي عليه ظلا من شكّه في كونه قد يكون هو كذلك لعبة. عليه قد يقع فعل الحسم. لا بد له من العثور على تلك الكلمات التي قد تحسم، أو بالأحرى غير القابلة للحسم. هذا الموقع بين المعرفة وهوامش اللامعرفة حولها هل يسترجع كلُّ تراث الشكّ، واليقين في الفلسفة، أوّلا يقع على حدود حسابات الاحتمال والظن العلمية الحديثة جداً إنه بالأحرى يعبّر عن مثل هذا التراث ولكن بلغة عصرية إلى أقصى حد. فهي، أي لغة دريدا الخاصة جداً، بكل تراثها الايحائي، تتشبث بأخصّ ما تمتلكه المنهجية الفلسفية من صرامة الدقة. تأنف من الوقوع في شرك الأدبيات اللفظية. لذلك تقدم صعوبتها متحديةً كاتبها أساساً كيما يظل له بعض وضوحه وبيانه في أصعب المعضلات الفكرية التي يحاول أن يضعنا قبالة آفاقها الملبدة. فالمسألة تتجاوز اشكالية الشك واليقين، لتضعنا دائماً في مواجهة الهوية وما يختلف عنها في آن واحد.

تلك هي الاستحالة المعذّبة التي يعانيها كلُّ فيلسوف عندما يريد أن يعبّر عما لا يُعبر عنه بكل وسائل التعبير المعهودة سواء في لسانية لغته أو لسانية الفلسفة كلها. ولذلك فإن دريدا عندما يصارع فلسفةَ الأستاذ، الأستاذ السيد، والسيد الأستاذ، وهو هنا هيغل كرمز حي جبار، السلطان الفكري الذي يجب قتله؛ إنما يجد نفسه دائماً داخل الحلبة ذاتها التي يناضل للخروج منها، وهي حلبة الفلسفة في تكاملها المنطقي الرياضي التي رمزت اليها جدليةُ الأستاذ السيد.

لا يعيد دريدا هنا حالة كيركيغارد. هما معاً تمرّدا على فكر الأستاذ. لكن كيركيغارد أتى التمرّدَ من مصدر وجودي صوفي، وأقرب إلى عنف المعاناة النفسية والفردية. في حين أن موقف دريدا منحوت كله من وعي أخاذ بأساسيات المشكلة دونما أية صياغة انفعالية. ولقد حكم هذا الوعيُ مختلفَ تحليلاته، بحيث كان يشعر دائماً بضرورة أن تحضر الفلسفة بكل تراثها وأن يكون لها غيابها كذلك ما ان تقفل الدائرة، وينفتح خطها، لينطلق كالسهم من جديد، ليخترق آفاقاً مختلفة، بدلاً من أن يظل منحنياً على ذاته، دائراً حول محوره، محاصراً ذاته بحصار دائرته.

المختلف في حصيلة الفكر عند دريدا بالرغم من كونه يحاذر السقوط في النزعة النفسوية Psychologisme، يريد أن يثبت فعاليته كمؤشر، يشبه لحظة القطيعة في الحداثة. يقترح مقياساً غير ثابت خشية أنْ يقع في المعيارية. لأن ما يقيس الحداثة ذاتها إنما يمتّ إلى العالم الذي تنقطع هي عنه. ذلك أن المعيارية حصيلة ما تحقق من تجارب الفعل، في حين أن المختلف لا يمكن أن يقع الا عندما يتحقق الفعل الآخر. فهو مؤشر إذن يتجه نحو فراغ. هذا الفراغ الذي قد يقع فيه شيء أو لا يقع أبداً. إنه مشروع معيار لا يصير معياراً أبداً، وإلا سقط في ميراث الماضي.

إطلالة دريدا على الحداثة من مفهوم المختلف، الذي هو ليس بالمفهوم، يضيء مساحة أساسية من فكر القطيعة. إنه يحاول أن يضع جواباً ولو موقتاً للسؤال: وكيف تحدث القطيعة.

لا بد هنا إذن من إبداع تلك اللغة غير المحسومة للكلمات غير القابلة للحسم. ليست هي دعوة لإقامة دولة الالتباس على أنقاض أبنية المذهبيات الهندسية، والمهندسة جداً. لكنها هي طبيعة الفلسفة، هي الساحة المتبقية ما بعد النقد الكانطي الذي أنهى عصر الانطولوجيا اليقينية إلى غير رجعة.

* * *

من هنا يعبر فيلسوف آخر من الجيل النيتشوي الفرنسي إياه، وهو جول دولوز، يعبر إلى ساحة الاختلاف والمختلف. فهو ينطلق من الموقف الذي يجب أن تكون عليه الفلسفة بعد الريادة النقدية الكبرى لكانط، إذا حذفنا منها محاولة استعادة الميتافيزيقا عن طريق الجدل المثالي (هيغل) والجدل المادي (ماركس)، فإن دولوز يطرح المختلف مُجَدَّداً عبر الثورة النيتشوية، مستعيداً أطروحتها الأساسية التي تريد أن تنهي سيطرة عالم القيم (الدين، الأخلاق) لتقيم عالَم الوقائع، الذي هو الحياة بقواها المباشرة. فالاختلاف هنا هو تجديد منهج النقد، واستخلاصه من كل النقديات المزيفة التي جاءت بعد كانط. فقد حاولت هذه، أن تستبدل نظاماً من القيم بنظام آخر، دون أن تكون قادرة على إحداث القطيعة الحقيقية في صميم النظام القيمي ذاته، باعتباره هو الاستراتيجية الشاملة، لأنه يؤلف نظام الأنظمة، أي القيمة كجنس، وكل اختلاف داخلها إنما يكشف عن خصوصيات ترجع في النهاية اليها وحدها.

فإن دولوز، مثل نيتشه، يجد أن النقد ينبغي أن يتوجه كلياً إلى نظام الأنظمة هذا، أي إلى القيم التي تزيّف عالم الأشياء، التي هي قوى الحياة. فالتعامل مع القيم، حتى في نطاق المعرفة والعلم - لأن الحق أو الحقيقة هو ما يجب أن يكون كذلك، ليعادل الخير - ، خلق مجتمعَ العبودية، حتى لو حكمته أقليةٌ من الأسياد. هذا المجتمع كان هو نتاج الحضارة الراهنة في مختلف نماذجها منذ أثينا سقراط، إلى الامبراطورية الرومانية، فالمسيحية فالحضارة البرجوازية والتكنولوجية الراهنة. ومجتمع العبودية هو المجتمع الذي تسوده في النهاية المعياريةُ الأخلاقيةُ، أو بالأحرى السياسية.

هل ثمة معيارية أخرى مختلفة. هل يمكن الخلاص حقاً من التعامل بالقيم، والخضوع لسلطان مراتبها ودرجاتها وطبقياتها. البحث عن المعيارية المختلفة، إنما يتطلب منا أن تكتشف في كل ما يعرض لنا من الفكر والفعل، ما يمتّ إلى القيمة وما يمتّ إلى القوة. إلى ما يعبّر عن شبكيات العلاقات الهرمية. وإلى ما تقدمه طبيعة الأشياء عن واقعيتها المباشرة. هنا ينفتح مجال الاختلاف باعتباره مبدأً لا للمنطق وحده، بل للحياة والسلوك كذلك. إذ ينبغي أن نميّز الواقع عن عالم القيم الذي يكتسحه ويغطيه، ويستوعبه سجيناً مشوهاً داخل مرتبياته، قاضياً على أشيائه. هذا التمييز بين الأشياء كقوى، وبين ما يدعي تمثيلها أو النيابة عنها من القيم، هو الفعالية المادية المباشرة لاستخدام الاختلاف ومنطق المختلف بجدية بالغة. فهو سيكون أكثر من مغامرة في اللامعقول، أكثر من «لعبة» تفكيك كما عند دريدا.

يشتغل المختلف هنا على إزاحة غطاء القيم عما تخفيه من قوى الأشياء كما هي. ليس من الضروري أن يكتشف المختلف تناقضاً بين القيمة وجذرها القووي. بل يحقق ثمة انزياحاً بينهما. (وهذا ما يجعله مختلفاً عن الديالكتيك). فلا بدّ للمختلف من تأكيد فعالية مستقلة عن السلب. فإن نيتشه نادى بهدم الأخلاق، أو الأخلاقية بالأحرى La moralité. لكنه لم ينفِ، لم

يسلب وجود القيم، شرط الكشف عن الأصل الكينوني للقيمة، عما يختلف عن هذا الأصل دائماً، بحيث لا يمكنها أن تدّعي استيعابه أبداً، وأن تظل له شبحاً أو ظلاً، بل دليلاً عما يؤدي إلى طريقه، لا عما يقطعها ويسدّها.

كتب دولوز: «إذا كنا نعتبر الإيجاب والسلب خاصّتين لإرادة القوة، فإننا لا نرى أن لهما علاقة بينهما وحيدة الاتجاه. فالسلب يعاكس الإيجاب. لكن الإيجاب يختلف عن السلب. لا يمكن التفكير في الإيجاب بأنه «معاكس» للسلب، لحسابه الخاص. في هذه الحالة سيكون (هذا الإيجاب) حاملاً للسالب».

على ضوء هذه المغايرة بين التناقض والاختلاف يمكن اعادة تحليل لمثال السيد والعبد، من أجل التمييز بين مستوى القيمة ومستوى الكينونة في علاقتهما. فالحمل لا يرى إلا النتائج السلبية التي يمكن للذئب أن يسبّبها له، فهو بالنسبة له نقيض. لكن الذئب لا يرى من جهته مثل هذه العلاقة، إنه مختلف عن الحمل، لا مناقض له. لأنه يتمتع بخصائص وامكانيات تشكّل له فرادته، تجعله مختلفاً، وليس مجرد سالب أو مناقض لما هو أضعف منه.

فالسيد النبيل ـ المختلف عن السيد الطبقي أو الاجتماعي ـ عند نيتشه هو ليس السيد بالمعنى التفاضلي القيمي. لأنه لا يؤكد ذاته بنفيه للعبد كما يحلّل هيغل، بل لأن قوته (كينونته) تحتّم سيادته. لأن اختلافه ينفيه هو أولاً من عالم العبودية والعبيد. لكن العبد لا يستطيع إلا أن يرى في السيد نفياً له. بقدر ما يحقق السيد من سيادته فإنه يضاعف من تهديده لوجود العبد، حتى لو لم يتقصد السيد إبادة العبد أو إخضاعه إلى الحد الأقصى. يمكن للسيد أن يحيا لوحده في مجتمع الأسياد بينما لا يمكن للعبد ذلك باعتباره متورطاً دائماً في علاقة عبوديته مع سيادة السيد. والسيد هنا ليس سوى انسان الطبيعة، في حين أن العبودية شرط اجتماعي. الأول يمكنه أن يخلق الاختلاف في مستويات القوة وأنواعها. في حين أن العبودية تتشبث بالمعيارية الأخلاقية عبر قيم الظلم والاضطهاد والاستغلال. فهي إذن ترتبط بعلاقة التناقض. فهل بين الاختلاف و التناقض كذلك اختلاف أو تناقض، لا شك إنه سؤال وارد. بل إن بينهما أصل الاختلاف ذاته. لأنه اختلاف المغايرة الطبيعية عن المعيارية الأخلاقية. وكل منهما يتبع تسلسله المعياري الخاص والمختلف الذي يسمح بالتناقضات الداخلية ضمن حدوده. فإرادة القوة باعتبارها الرغبة المطلقة إنما تسبق كلّ الأبنية المعيارية. إنها كالرغبة الجنسية التي تسبق الكبت كما يبرهن على ذلك لاكان، مؤكداً اختلافه الشديد عن أتباع فرويد الاجتماعيين. بل إن قوة الرغبة هي التي تخلق العقبات التي تأتي بها حاجة التنظيم الاجتماعي، لتفرض ثمة قوالب محددة على تحقق الرغبة، هذه الحالة من الفصام الهستيري الذي تعانيه الرغبة، المعبّرة عن القوة القووية في اجتياحها لأنظمة الكبت والقمع.

«فالفصام (السكيزوفرينيا) باعتباره عمليةً هو الإنتاج الرغابي الذي هو في نهاية المطاف ليس سوى حدّ للانتاج الاجتماعي كما هو في ظروف الرأسمالية. إنه (مرضنا) نحن البشر المعاصرين. نهاية العالم ليس لها من معنى آخر». كما يريد أن يلخّص دولوز أطروحته الشهيرة التي تابعها منذ أصدر كتابه الأهم عن نيتشه والفلسفة، ثم عرضها بشكل التحليلي النفسي ـ الفلسفي في كتابه الشهير L'Anti-œdipe، مع زميله (غاتاري)، بالغاً أخيراً مركّبه الأعلى فيما اعتبر الجزءَ الثاني من هذا الكتاب الذي صدر في أوائل الثمانينيات، وهو «ألف سطح» Mille plataux. ذلك

أن مصير الرغبة، القوة، أن تمضي إلى حدّها الأقصى، كما هي السيادة والنبالة عند البطل. لكنها لا تصل إلى غايتها أبداً. فالحد الأقصى محجوز سلفاً. فلا أمل للقوة أن تتحد بذاتها دون أي شق في كيانها، لا أمل للرغبة أن تستوعب كلّ مختلف إلا عبر الحلم، أي الهذيان، أي مرض العصر الذي أوشك على الانتهاء وهو رأسمالية النظام والإنتاج. فالفصاميون ليسوا شواذ العصر والمجتمع. لكنهم أصحاؤه بالأحرى. لأنهم «يمضون إلى الحدّ الأقصى»... ولكن في الحلم، في الهذيان!

فهنا تأخذ موضوعة «العود الأبدي» النيتشوية تجسيداً عصرياً. تصير هي مفهوم الاختلاف باعتباره بنية نموذجية مطلوبة دائماً، لكن دون تحقّق نهائي لها. إنها قانون الوجود الذي يعني التكرار المختلف، الذي يقضي على التاريخانية الخطية، من أجل تاريخانية حَلَقية ودورية. فالبنية حلقية، هي التكرار. هي التي تقدم شكلانية التكرار. لكن مضمونها من القوى يحقق الاختلاف. إذ ليس ثمة تكرار في القوى ذاتها الا من حيث شكلانيتها فحسب. هذه الحَلَقية هي من نوع التصور اليوناني للحركة الدائرية .لكن زرادشت في الوقت الذي يثبت حقيقة العود الأبدي، فإنه يتمنى خلاصاً من إيقاعه التكرار. إنه يوّد لو يقضم رأس الأفعى المنزلقة إلى حلقومه. لو أنه يحطم الدورةَ وما يدور. الكرَّة أو الإيقاع منتظم عائد دائماً كأنه الهوية التي لا تعني شيئاً. لكن ما يبنى على الايقاع من موسيقى هو الاختلاف. بالرغم من كون دولوز، وزميله دريدا، وكل الجيل النيتشوي الفرنسي صمّموا الاختلافَ، وأرادوا أن يكونوا مختلفين في عرضهم لفلسفة أخرى مباينة في مصطلحها وطريقة عرضها، وبرهانها، فانهم في الوقت ذاته كانوا يعلنون نهايةَ العصر، بل نهاية التاريخ. يجدّدون عدمية القرن التاسع عشر في إعلانهم عن عبثية الرغبة، عن فشل منهج للحد الأقصى. فالجدار قائم بالمرصاد. يضع حداً لكل انتاج رغابي يريد تجاوز الحدود والسدود. والإنسان القووي الفعال (كما يسميه دولوز L'homme actif) يجد نفسه في لحظة نهاية التاريخ هو الإنسان الارتدادي(L'homme réactif).

فالمجنون يفشل حتى في تحقيق جنونه لأن ثمة جداراً يحجزه كذلك حتى عن متابعة جنونه. كذلك الفنان لا يستطيع أن يمضي بقوة الخلق إلى حدها الأقصى حتى لا تتحول إلى قوة تهديم لذاتها.

إن العود الابدي مختلف عند دولوز أو متطور عما كان عليه عند نيتشه. لأنه عودة دائماً للأقوياء لكي يكونوا أكثر قوة، أي مختلفين عما كانوا عليه من القوة. في حين أن الضعفاء يمضون إلى زوال، لا يعودون لأنهم محكومون بضعفهم الذي لا يزيل ما يتميزون به، ما يختلفون به.

ومع ذلك يكتب دولوز واصفاً هذا الإنسان القوي الموعود بالقوة الأعظم في كل دورة أخرى من العود الأبدي، يصفه هكذا: «الإنسان الفعّال هو إنسان جميل، شاب وقوي. غير أنه يمكن قراءة في ملامح وجهه إمارات خفية لمرض لم يأتِ بعد لوباء لن يصيبه إلا غداً. فينبغي الدفاع عن الأقوياء ضد الضعفاء، غير أننا نعرف الطابع الميئوس منه لهذا المشروع. (ذلك) أن القوي يمكنه أن يقاوم الضعفاء، لكنه لا يستطيع أن يمنع صيرورة الضعف، التي هي صيرورته».

قد يمنع عن نفسه ضعف العبد، لكنه يعجز عن نفي ضعفه الخاص الصائر إليه حتماً. فالعود الأبدي يستحق أن يُضحك زرادشت، أن يحقق له فرح كينونته، لكنه ضحك لا يخلو من مرارة السخرية كذلك.

الفصل الثاني

التداولي / التواصلي

يُمكن للحداثة أن يطلق عليها اسم آخر وهي أنها فكر المختلف. لكن الحداثة لا يمكنها أن تتحرّر من البنية الزمانية التي ترتكز إليها. من هذه الناحية فإن زمانيتها تقع في المستقبل. والمختلف هو انتظار لهذا المستقبل الذي يبدو عاماً وغير متكوّن بعد. يأتي مقابل الخاص الذي حدث ووقع حاضراً أو ماضياً. فالحداثة والاختلاف أحدهما يبشر بالآخر وينتظره بعد المنعطف القادم. يتطلع الواحد للآخر عبر هذا ـ المستقبل الذي يعد بشتى الاحتمالات لكونه لم يوجد بعد. قد يأتي المستقبل بالتكرار. لكنه تكرار ذاتي. بمعنى أن فكر الذات هو الذي يكتشف أن ما أتى ليس هو إلا ما كان، ما مضى. في حين أن هذا المكرّر هو في حد ذاته غير ما كان. كما يُبرهن على ذلك ديفيد هيوم. حتى المكرر كموضوع يظل مغايراً لما يكرره. لأنه بكل بساطة يمتلك بنيته الخاصة. فالإنسان هو الذي يعين الاختلاف والتكرار ما بين الأشياء المدرجة تحت حواسّه. أما عندما ننتقل من الأشياء الى الأحداث، من المكرر إلى المتتابع، فنلاحظ هنا كذلك أنه لا يمكن لسلسلة من اللحظات أن تتابع إلاّ عبر عملية ذات فعاليتين متعارضتين في آن واحد. فاللحظة التابعة تدمر اللحظة السابقة لتحلَّ مكانها، لتصنع اللحظة التالية. فالتتابع ذاته يفترض الانفصال. وهنا لا يبدو الزمانُ كذلك أنّه محلٌ للاتصال، كما تراءى لنا في مطلع هذا البحث.

فالأشياء متفاصلة في المكان، كما الأحداث متفاصلة عبر الزمان. وإلا لما أمكن تعيين الشيء بما هو كذلك. ولا أمكن تعيين الحدث بما هو ذاته. وكان ينبغي لفلسفة برغسون أن تصحّح ذاتَها منذ بدايتها فلا توحّد بين فكرة لدينا عن زمان متّصل وبين أحداثه المتفاصلة. وكان ينبغي تعريف الزمان بكونه ديمومة الانفصال، أو اتصال المنفصل. كأن كلّ لحظة فيه هي إجهاض لمولد اللحظة السابقة. أو كأنما هي اللحظة تعيد ولادة ذاتها. لكنها تكون مختلفة وإلا لما أمكن أن تقوم ديمومة زمانية. فالحداثة هي مصطلح ثقافي عن لامحدودية المستقبل، عن شموليته، عن كونه العامٌ مقابل الخاص القائم، أو ما قام منه. من هنا تحمل الحداثةُ إمكانية التبشير بالمختلف الذي سيأتي به أفق اللامحدود المستقبلي. سيأتي به ليجعله محدوداً هو الآخر وخاصياً، ومنهياً أمرَه، منتهياً. لأن اللامحدود لا يمكن أن يأتي. بل يرسل إلينا بما يذكّر بوجوده، بما يثبت امكانية قيامه على مسافة منا، وإمكانية التواصل معه، بحيث تتقارب المسافة. ويصبح الحداثي قابلاً لمغادرة [illegible]ـه المؤجل، والاستيطان في وطن للحاضر لا يلبث هو ذاته أن تُسلب أرضه. إذ ليس للحداثي أن يستوطن، أن يكون له وطن. وإلا وقع في الخاصّ الموضوعي، وفقد تميّزه بخصوصيته الذاتية.

وهنا علينا أن نفهم من عبارة /الخاص الموضوعي/ معنى الشيء المفرد حتى ولو تكـرّر. تتأتى فرادته تلك من خواصه المادية، حجمه وشكله وثقله ولونه الخ. . حتى ولـو قام الى جـانبه آلاف من الأشيـاء المطابقـة لـه كـالآلات المصنـوعـة والاستهـلاكيـة، وأحجـار الـطبيعـة الـخ. . لكن خصوصيته لدى الذات التي تراه وتعاينه هي التي تنزاح ليحل مكانها مفهوم التكرار. فالشيء (أ) يكرر (أ). لكن (أ) وهي مكتوبة على الورق تظل مع ذلك مغايرة لـ(أ). وإلا لما أمكن قول أيّ شيء عن (أ). فهي على الأقل في الحد الأدنى مرسومة في حيز آخر، موجودة.

والخلاصة فان مفهوم التكـرار لا يلغي وجودَ الأشيـاء المكرورة. فـالمفهوم هنـا، باعتبـاره من مصطلح الهوية يريح العقلَ من التعداد اللانهائي. لكن المعدودات التي رآها الإدراك أو لم يَرَها، تتمتع بوجودها المستقـل حتى عن بعضها بعضـاً. وتلك هي انطلاقـة هيـوم الأسـاسية لإقـامة الواقعية الحديثة التي تختلف عن المادية الساذجة في نقطة حاسمة وهي الاعتراف بفعالية لـلإدراك المنشيء للمفاهيم شرط ألاّ تكون المفاهيم بديلاً عن موضوعات الإدراك. فالشيء قبل أن يصبـح موضوعاً لأية عملية إدراكية لـه استقلاليتـه. لكن المفهوم ليست لـه هذه الاستقـلالية سـواء عن الموضوعات أو عن الأشياء التي تمثلها[1].

بالمقابل فإنَّ هيوم لم يقل لنا إنه اذا لم تكن للمفاهيم ثمة استقلالية عن موضوعاتها فانه لا بـد من وجود فعالية أخرى ترجع اليها قوة تشكيـل تلك المفاهيم. وهي فعـالية مختلفـة ولا شك عن قيام الأشياء أو الموضوعـات على مسـافة من الحـواس ومن العمليات الإدراكيـة. ههنا أتى الحـل الكانطي المعروف الذي يمنح للمفهوم أساساً مرجعياً مـوزعاً بـين قوة تشكيله (l'entendement) وبين أصله في الخارج. ويأتي هنا الحدس ليربط بين المرجعـين. فالتكـرار كمفهوم يصبـح التغيير لدى الذات مقابل التكرار في الموضوعات. بمعنى أن الذات هي التي تعين كـون (أ) هي غير (أ) في حين أنها معاً تكرار لبعضها ضمن علاقة التشابه، أو الانحصار في التشابه التام. فـان إدراك الاختلاف في التشابه هو الذي يحدّد فرادة كلّ من المتشابهين، ويجعـل بينهما ثمـة انزيـاحاً يكفـل عدم اتحادهما في الواحد، أو الفكرة الموحدة للمختلفـات. فالفكـرة ـ بالحـرف الكبير ـ كـما يرى دولوز، ليست هي المفرد ولا المتعدد. لكنها هي الكـثرة في ثوب المفـرد الذي يتضمن في الـوقت ذاتـه العناصرَ المتمفصلة، المتخـالفـة. هنـاك ثـلاثـة أبعـاد للفكـرة، هي العنـاصر والعـلاقـات والمفردات. ثمة عناصر تدخل فيما بينها في علاقات، فينشأ عن هـذه العلاقـات خواص مفـردة. وهـذه في مجموعهـا تؤلف سبب الكثرة التي تَبـين من خلالهـا الفكرةُ. أو بـالعكس تَبِـين هي من خلال الفكرة[2].

ذلـك ترسيم ينـطبق على المفـاهيم الافتراضيـة في علوم الذرة والخـلايـا وكـل تلك المجـالات العلمية التي تبحث في الوحدات الأصغر المتنـاهية في الصغـر، والتي لا نعلم عن طبيعتها مـا هو محدد تماماً، لكننا نفـترضها كعنـاصر، ونكتشـف فيما بينهـا علاقـاتٍ، ونبني عليها تكـوينات ذات خصائص فردية. من هنا حرصت الفلسفة في مختلف مراحلها، ولدى تياراتهـا، على عـدم إهمال لدورالوعي في بناء المعرفة مهما كانت مغرقة لدى بعض مذاهبها في الاتجـاه التجريبي حتى المـادية المطلقة.

لكن ذلك التوجه العام الذي حكم نظريات المعرفـة، استناداً الى مبـادىء المنطق المرتكزة في جوهرها الى مبدأ واحد هو الهوية، جعل الفرار من مواجهة المختلف والمتغير يغرق نـظام المعرفـة

بجملته في هذا النوع من تطابق الفكر مع المصطلح، مع تناسٍ متمادٍ للمرجعيات الخارجية الواقعة فعلاً على مسافة من رؤية العقل ومن تصويت اللغة.

مثل هذا التفكير لم يبقَ محصوراً في مجال الفلسفة أو المنطق أو الابستمولوجيا، لكنه عكس نظاماً ثقافياً شاملاً جعل من العقل الغربي سيّدَ العقول، ومن إنسانه هو الإنسان الأعلى، ومن مشروعه الثقافي هو مركزية الفكر والحضارة للتاريخ كله. وبالطبع فلقد أنتج مثل ذلك النظام عقلانية التمييزات العرقية والقوموية والدينية، مما أتاح للغرب أن يفرض هيمنةً كليةً على التاريخ الحديث والمعاصر للانسانية.

* * *

إن نكران المختلف لا يهدف في النهاية الى الحفاظ على هوية العقل مع ذاته، ولا على تماسك العلم، بقدر ما يستبعد كل تواصل مع المرفوض والغريب واللامسيطَر عليه. لذلك جاءت التواصلية لتقيم حواراً عقيماً بين الواحدِ وظله في المرآة، بين الصوت وصداه. فالتواصلية تستبعد أصلاً كلَّ امكانية مشاركةٍ مع اللامسيطَر عليه، ذلك المنبوذ من مملكة الفهم والتفاهم. ليس هو اللامعقول، بل هو الخارج عن كل الثنائيات. فاللامعقول وحتى اللامفكَر به إنما يفترض ثمة تواصلاً مع نقيضه، وإلا لما اكتسب حتى مصطلحه ذاك، وهو كونه لامعقولاً بالنسبة للمعقول. يجعل اللامعقولُ من ذاته ساحةَ تحدٍّ أمام المعقول كيما يقتحمه، ويقرض كل يوم مسافةً من مسافته، وحجماً من حجمه. هكذا فاللامعقول النابت ضمن نظام الأنظمة المعرفية للمشروع الثقافي الغربي، هو معقول بصورة ما، بالنسبة للحدود القصوى التي يتحرك ضمنها ذلك المشروع. إنه يشكّل النقيض الموقت للمعرفة الجاهزة حتى يتاح لها أن تتجاوز جاهزيتها تلك وتستوعب نداء النقيض لتقبض عليه أو على بعضه، وتستهلكه.

فالمعقول الغربي، أو إبستيمية الابستيميات حسب لغة فوكو، يمنح نفسه صفةَ اللانهائية بديلاً عن اللاهوت الاطلاقي. يضع نفسه قبالةَ ما ليس محدوداً، حتى يُطمئن قلقه من كون أن اللاهوت الذي ألغاه وأماته، ها هو يعيد إحياءه، ويتجسده. لذلك في الوقت الذي كان يبشر عصرُ النهضة بحداثةٍ تقوم على لانهائية الإنسان مقابل لانهائية العالم، كان في الحقيقة يفقِر ساحةَ انتاجه مقدماً. إذ إن طرد المختلف جعل المشروع الثقافي الغربي أسير حداثة وحيدة الجانب ووحيدة الاتجاه. تسير وحدها في عالم مجهول واضعة على عينيها مايحجب عنها أطراف طريقها، ما يذكرها بوجود كون آخر، غير ما ترسمه وتصنعه وتؤلهه وتضفيه على ذاتها وعلى مطلق الإنسان.

إن التفكير بالمختلف المغاير باللامسيطَر عليه يتطلب تغييراً تكوينياً في طبيعة التواصل الحبيس في الدوائر المغلقة من القَبَليات الصماء. صحيح أن حداثة القرنين الأخيرين صنعت ما يشبه معجزة الصناعة والمجتمع الصناعي، حطمت دوائر الانتماءات المنغلقة، من مثل الإقطاع الديني والإقطاع الفرساني، والإقطاع الزراعي، وكل مشتقاته هو وعصر البرجوازية الناشئة، إلا أن التوزيع الطبقي والمهني والمؤسسي أنتج سجوناً جديدة، عوالم مغلقة ضد بعضها، تمارس شعائريةَ تواصلها الخاص شبة الإتني والديني الحديث. حقاً إن لغة الاجراءات أعطت ثمة أرضية مشتركة لجميع عوائل المجتمع التقني لتتلاقى على ثمة دليل شبه موحد لنمذجيات التفكير والأفعال وردود الأفعال، لكنها في الوقت نفسه ألغت لغة اللغة، أي ذلك التواصل المنفتح الحقيقي الذي يصل

بين الناس المختلفين مؤسسياً وذاتياً أصلاً، ليقدم لهم ثمة معايير أخرى لعلاقة الواحد بالمختلف، والمختلف بالمغاير، والإنسان الوسطي بالانسان الآخر، الذي يمكن أن يوصف بالاستثنائي نسبة للوسطي.

فليس ثمة تواصل بين الناس الوسطيين، بل هناك نوع من استعارة الواحد للآخر، ليصبح هو الكل. إنها استعارة متبادلة لا تشكل فرقاً واضحاً بين الأفراد المستعيرين لبعضهم بعضاً. فالتواصلية تسير عكس النمذجية. لأنه عندما تسود النمذجية تنعدم قنوات التواصل. حتى مفهوم التكرار يتضاءل. لأن التكرار يفترض نوعاً من الاستقلالية كما رأينا للمكرور عن المكرور. لكن النمذجة تكاد تقضي حتى على مسافات الشكل والحجم واللون بين نُسَخها. إذ المطلوب ألا تبقى إلا نسختها الأصلية. في حين أن المنسوخات عنها تتراجع الى منطقة الظل الصامت إلى الأبد.

لذلك يجيء استبعاد الأسطورة والخرافة والسحر وسيميائيات العلوم الشرقية والقروسطية باعتبارها خارجَ النمذجي والوسطي وحتى الاستثنائي. إنه لا يمت حتى الى نطاق اللامعقول. لأنه كما قلنا ثمة مفهوم للامعقول أهليّ لا بريّ، مدجّن لا وحشيّ. ويتم التعامل معه من داخل لغة المعقول ذاته. فالنمذجة الكلية هنا لا تغلق حدودَ امبراطوريتها بل تنفي كذلك وجود عالم خارج هذه الحدود ذاتها. ذلك هو الفارق بين عالم - أهلي - لنا صنعناه نحن، ومددنا جسورَ وأعصابَ تواصُلِنا داخلَ خلاياه البرّانية والجوانية، أي هذا العالم المعيوش، والعالم الخام الذي لا نعرف عنه شيئاً، لا ندري كيف نسميه أو نصفه، نجهل مكانه ووجهه ومصيره. هو عالم الطبيعة الخام الذي ربما بقي وطناً لكل تلك الأنظمة الأخرى اللامعرفية واللامعترف بها، غير المؤهلة وغير المدجنة، من أمثال الأسطورة والسحر والوثنيات كلها.

فلا عجب إذن إن شاهدنا انبعاثاً جديداً لذلك العالم الآن غير المعترف به، خارج التصنيفات والنمذجيات تحت جلد الحضارة التقنية، على شكل الأمراض النفسية الاجتماعية، الفردية والجماعية، والانحرافات الاجرامية والدعوات من مثل الدينية الهرمسية الجديدة بين قبائل الشباب المشرد في عواصم الغرب.

إن المركزية المعرفية(le Logocentrisme) ليست مرجعيةً للتواصلية بين الأفراد والجماعات في فضائها المجتمعي الثقافي فحسب، بل هي تقيم ذاتها نمذجية مطلقة تقاس على قامتها النمذجيات شبه المعرفية غير المعترف بها خارج المشروع الثقافي الغربي.

فلا بد للحداثة الحديثة جداً أن تقلب أسس المشروع هذا نفسه، تنتزع منه بنية مشروعيته في عين ذاته، بادخال ثورة المختلف في بنية الخطاب الفلسفي، ومن ثم في مؤسسية النظرية الاجتماعية. وهو المخطط الحداثوي الجديد الذي انتهجه الجيل النيتشوي الهيدغري في فرنسا، ورافقه الجيل الأخير من مدرسة فرنكفورت تحت الزعامة الأخيرة ليورغن هابرماز. غير أنه في الوقت الذي عمل كل من فوكو ودولوز ودريدا وليفي ستروس وسير ولاكان.. وكل أقطاب هذا الجيل داخل الخطاب الفلسفي ولكن بأداتية العلوم الإنسانية ومنهجياتها التوثيقية المبتكرة، وعبر تطوير غنيّ ومتنوع للمنهج الماركسي، أبِ هذه الثورة في الانسانيات أصلاً، نجد هابرماز ينشغل باستراتيجية الفعل التواصلي من أجل تشييد البنية الحداثوية جداً للنظرية الاجتماعية[3]. فهو يريد متابعة للتراث الكانطي الهيغلي الماركسي من أفق فلسفة للتاريخ، تتجرد تدريجياً من لغة

اللامتناهي وأوامرها الخلقوية الآمرة، وصولاً إلى موقف إعادة الفهم كلياً للفلسفة عبر الممارسة. وهي التي تقيم ترسيمة للحداثة الحديثة قابلة للتحقيق من خلال **نظرية الفعل التواصلي**[4].

* * *

والحقيقة ينهض هابرماز نحو تتويج شمولي لجهده الفلسفي في هذه المحاولة الضخمة التي يحققها في كتابه الكبير (نظرية الفعل التواصلي). وإذا تساءلنا عن طبيعة هذه المحاولة في مجملها، رأينا أنها ترتكز الى قراءة جديدة للفلسفة الاجتماعية الغربية لدى أقطابها الحديثين الذين شاركوا جميعاً في وضع أسس لمشروع الحداثة. لأن الحداثة في التحليل الأخير لدى هابرماز ليست سوى تحقيق لنظرية الفعل التواصلي. على أن تفهم التواصلية خارج كل ذاكرتها الاصطلاحية وتاريخها المفهومي. أو بالأحرى أن يعاد فهم التواصلية عبر هذه الذاكرة بالذات وهذا التاريخ عينه بما ينفع في بلوغ الآفاق الأبعد لدلالة التواصلية ونظرية ممارستها.

لا يقول لنا هابرماز عبر مئات من صفحات كتابه الأخير ما مدلول التواصلية عنده مباشرة. لكن عرضه للمفاهيم وأنسجتها النظرية والكشف عن أداتيتها البراهنية ومناقشتها ضمن محاولة الاستيعاب الكلية لها، يجعلها بصورة مباشرة تساهم تدريجياً في فتح نوافذ وكوىً على أفق التواصلية كما يريد أن يستلهمها مشروع هابرماز الخاص، دون أن يجمدها في شكلانية التعريفات المحدودة. بل يظل عمله دليلاً لامعيارياً على البنية المعيارية للفعل التواصلي، التي تحافظ على جوهر الموروث النيتشوي خاصة، من حيث التحرير المستمر للقيمة من أنظمتها القياسية، وجعلها من فوق مبدأ القياس دائماً.

لو حاولنا مبدئياً أن نتبين الاستراتيجية التي يريد هابرماز أن يضعنا على سكّتها من أجل استشعار مقاربة ما للتواصلية كما يترسمها فكرُه، فهي إعادة استكشاف مسار العقلانية في آفاقها النظرية، كما في انتاجاتها الرئيسية عبر المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة. فالتواصلية ليست في النهاية إلا استراتيجيات تلك المدارس الفلسفية على طريق تحديد لاستراتيجية العقلانية ذاتها. لأن العقلانية هي جهد التواصلية لتحقيق ذاتها. ولأن تاريخ العقلانية هو تاريخ المشروع الثقافي ذاته لحضارة معينة هي حضارة الغرب. وما المذاهب الفلسفية والإنتاجات الابداعية، من فلسفية ودينية، وأنظمة السلوك ومعايير الأفعال الفردية والجماعية، إلا محاولات نظامية وتنظيمية لتحقيق أشكال من التواصلية.

هذه الانتاجات عملت على أن تقيم من ذاتها وسائط جديدة بين العقل والعالم، من أجل فهمه، وتسهيل التفاهم بين البشر أنفسهم. وفي رأي هابرماز فإن الفلسفة منذ الجيل الأول من تلامذة هيغل حاولت أن توجد الوسيط الذي يتم عبره التواصل بين العقل والعالم بعد الغاء وساطة الأجهزة المفهومية للميتافيزيقا. هذه الأجهزة التي فقدت أسسها العقلانية وأنظمتها الاجرائية مع الثورة العلمية والمتغيرات الاجتماعية الهائلة التي صاحبتها. فأن يواجه العقلُ العالمَ بدون هذه الأجهزة الميتافيزيقية، وأن يعيد تنظيم معقولية الطبيعة والمجتمع بالنسبة لمركزية الإنسان من حيث هو قوة أولى للفهم والفعل، ذلك ما وضع تاريخ الإنسان على عتبة الحداثة. فحققت وعود عصر النهضة الأول. لكنها كان عليها كذلك أن تتجاوز الإيديولوجيا الخفية التي وجهت تشكيل أسس التواصلية. وكان الفضل لأعمال فوكو في التصدي لهذه الإيديولوجيا واكتشاف بنيتها الميتافيزيقية المتجددة، عندما استبدلت المطلق التيولوجي بلانهائية العالم أو

سوضوع المعرفة، واستبدلت الجوهر الميتافيزيقي بلانهائية الإنسان. وبذلك تأخرت إبستيمية التمفصل بين نهائية الانسان ونهائية العالم أو الموضوع المعرفي. وهي الإبستيمية التي تؤرّخ للحداثة الحديثة التي لا يزال المشروع الثقافي الغربي يحيا جدليتها متردداً بين ذاكرته الميتافيزيقية القادرة على إثبات سلطانها عبر الايديولوجيا اللاشعورية، وبين مواجهة المختلف، وما يتطلبه من انقلاب كل المركزيات المعرفية والعنصرية والمجتمعية. هذه اللحظة الجديدة من ميلاد الحداثة الحداثوية (أي المنتسبة لذاتها مباشرة) لا تزال غير محسومة بالرغم من ظهور ميلاد الحداثة الحداثوية (أي المنتسبة لذاتها مباشرة) لا تزال غير محسومة بالرغم من ظهور كثيف ومتدفق للوسائط اللاميتافيزيقية عبر الخطابات الفلسفية والعلمية والمجتمعية الحاملة للمنهجيات المعرفية الحديثة والمعاصرة.

إذ إنّ هذه المنهجيات تحت تأثير السلطان الخفي للإيديولوجيا الموروثة من الذاكرة الميتافيزيقية، كانت تحوّل فكر الوسائط الحديثة (الثورية) الى شكلانية النمذجة التي لا تلبث أن تقضي على جدلية الحداثة المنشودة والموعودة. وبذلك تظل ابستيمية المختلف ناقصة الفعالية، مترددة، هشة وقابلة للتنازل عنها من قبل الفكر المؤسسي.

فالحداثي لا بد له من موقع الثورة الدائمة من أجل الدفاع ضد كل ايديولوجيا تحاول أعادة أسطرة (تحويل الفكرة أو العقيدة الى خطاب أسطوري) العلاقة بين الذات والعالم عبر إضفاء خاصية اللامتناهي على أحد الطرفين أو كليهما. وهو ما كانت تفعله تارة المثالية، وتارة أخرى التجريبية. أما النظرية النقدية الحديثة لدى مدرسة فرنكفورت عند أجيالها المتابعة، فان هابرماز يرى فيها محاولاتٍ جديةً من أجل تحرير العقلانية من سلطان الإطلاقيات التي تحولها الى مجرد إيديولوجيا على صعيد النظر، والى أنظمة كليانية على صعيد التطبيق.

حتى عندما يجذبنا الحديث حول الحداثة فانه من اليسير أن نقع فيما يشبه ايديولوجيا للحداثة عبر النزعة اليوتوبية (L'utopisme) فنخلط بين الحداثي والطوبائي. إذ تنزع الثقافة الى أن ترى العالم معقلناً كله، دون أي خلل في انتظام علاقاته، وتطابقه الكامل مع مثل الحق والخير والجمال. فالحداثة هنا تعبر عن طموح ذي نفحة مثالية لا يمكن تجاهلها. لكنها عندما تصبح هي والدعوة الطوبائية شيئاً واحداً تفقد ولا شك دلالتها، وهي كونها خياراً تاريخياً ممكناً[5].

فالحداثي ينبغي تمييزه عن الطوبائي بذات الدرجة في تمييزه عن التقليدي. وإلا عدنا إلى خيار أحد النهجين التقليديين في فهم الفعل التواصلي، فإمّا المثالي أو الواقعي. ولقد كان خطأ العقلانية أنها ما أن يجذبها مثل أعلى في الفكر أو السلوك حتى تحوله إلى موضوع عقلاني أو معقول. فهي تذهب من رؤى طوباوية إذن الى مشروعية عقلانية تمنحها قوة على التحقق ولو على صعيد البرهنة.

لا شك أنه لا يمكن لأية تواصلية أن تقوم دون الاستناد الى مجموعة من المعايير والنماذج وقواعد السلوك والتفاهم. لكن هذه المجموعة تؤلف عادة طبقة غير مرئية من السلوك العام. ذلك أنها في الوقت الذي يطلب من هذه المجموعة المعيارية أن تكون بمثابة مبادىء متعارف عليها من قبل الجميع، فانه من المحظور مقدماً وضعها موضع بحث أو تساؤل. لأنه من المفترض أن تكون وظيفية، تعلل شبكات الفعل وردود الفعل الأخرى التي ليس فيها أو بينها ما يمكنه أن يصعد الى مستوى عقلانيتها.

من هنا كان تدخل اللغة التي تعينّ حدودَ قِيَم الأفعال ودلالاتها الأخلاقية أساساً. فهي تمنح صفة الصواب أو الخطأ، الحسن أو السيء، المقبول أو المرفوض، لتلك الأفعال أو سواها، بما يحفظ لها دائماً مسافةً شاسعةً بين القيمة أو المعيار وبين الفعل الذي يندرج تحته. فاللغة تقول: هذا حسن، لا تقول: هذا هو الحسن. إنها بذلك تفصل بين الفعل والمصدر أو اسم المصدر. تجعل بينهما مسافة. لأن الحُسْن لا يبرره الشيء والفعل الذي يحمل شيئاً منه. بل هو بالعكس الذي يدخل تحت خانة الحَسَن، حتى يصير قابلاً للتداول بحسب هذا المنظار. ولو لم يكن ذلك الفعل مُتَداولاً في الأصل لما أمكن إدراجه تحت اسم المصدر. فيؤخذ التداول هنا ضمانةً لصحة الفعل، أكثر من صلته بمرجعيته المعيارية. وهنا يبدو سباق بين المباح والمتداول. إذ ليس من الضروري أن يكون المتداول مباحاً. بل ربما جُعلت تداولية فعل من الأفعال كونه مباحاً. أي تصبح التداولية ذاتها سلطة للنشر والإباحة وتبرير ماتنقله وسائطها دون حاجة الى أي مرتجع عقلاني آخر.

لكن اللغة المتداولة جعلت دائماً فروقاً في المستوى والنوع بين الأفعال ومثلها وقيمها حتى تحفظ أُسَسَ التواصلية المبنية على ثمة اتفاق ضمني بضرورة جعل الواقع، واقعية الفعل التداولي ذاته، أقل تعبيراً عن دلالة القيمة التداولية نفسها. ذلك أن هذه القيمة إنما ترجع الى مؤسسة الفعل التواصلي، أي الى الأسس والمبادىء الضمنية التي تشرعن نظاماً تواصلياً معيناً في كل سياق من الحياة المجتمعية، دون أن يكون مسموحاً بجعلها هي ذاتها موضوعاً للتداول، أو مُرْسلةً للتواصل[6].

* * *

كل مذهب فلسفي هو بمعنى ما ينطوي على مشروع أخلاقي، يتطلب من المجتمع أن يعيد تقويم أنظمته المعيارية بحسب ما يقترح من تغييرات في الفهم محملة بأساليب من البرهنة ذات النسق المنطقي، التي تُرَشِّح للتحول الى أنظمةِ إقناع موجَّهٍ الى النخبة، ومنها الى المجموع الذي يدين لها بنوع من ولاء المتفوِّق عليه لمن يفوقه. غير أنه في حين يتطلب الفعلُ التواصلي نوعاً من المشاركة في عملية الفهم، أي في جعل الفهم يصير تفاهماً فان التداولية تستخدم أنظمة اتصال قائمة فعلاً لتسويق الخطاب الجديد، بما يجعله قديماً. بين التواصلية والتداولية ليس مجرد فرق بالدرجة أو المستوى. بل تقف الفعاليتان على طرفي نقيض غالباً. إن التداولية (ونحن هنا نستعملها بمصطلح أقرب الى معناها اللغوي المباشر) تعتمد على قوانين التعميم والتقليد والإشاعة والتمثيل، ذات سلطات خاصة تستغني عن عامل الإقناع العقلي الكامن في المعلومة. فالمعلومة هي الفكرة التي فقدت برهانيتها الخاصة واستندت الى سلطة خارجية تبيحها وتشيعها[7]. التداولية هي لغة المعلومات الجاهزة القابلة للاستخدام دون توسط الوعي أو النقد. في حين أن الفكرة التواصلية (بالحرف الكبير) تشكل في الأساس خرقاً للأنظمة المعلوماتية السائدة. تأتي الفكرة من فوق منابر أخرى مغايرة، وعبر قنوات مختلفة. وهي في الأصل لا تتطلب الذيوع والشيوع قبل إحداث الفعل التواصلي. فشائعتها أو معلومتها هي بمثابة تخطٍّ لها، وإحباط لفعلها التواصلي.

هنا تكمن صعوبة الفكرة التواصلية. إذ إنها تقفز الى مستوى الممارسة قبل أن تصبح شائعة ذائعة. إن شموليتها الذاتية مضادة لعموميتها المعلومية. إنها تنتمي دائماً الى حيِّز متحرك، يحقق

فعل انزياح عن الحيز العام. فالشمولية تأتي من مصداقية الفكرة في حد ذاتها من قوة إقناعها، بينما العمومية تستهدف الكمية والمجموع. الأولى تؤسس الفعل التواصلي بينما تلغيه الثانية حين تحرفه، تستهلكه. فالذيوع أو الشيوع بأدواته ومؤسساته وقنواته، يفيد مما لدى الخطاب اللغوي العام من طابع الأمر والقسر ليفرض معلومته الجديدة، كما لو كانت مرموزاً قديماً جرت الموافقة عليه والقبول به مسبقاً. هكذا تفترض التداولية كونَ المعلومة الجديدة هي من جنس القديمة، أو إنها تكرار لها. لمجرد كون المعلومة الجديدة قابلةً للتسويق. فهذه القابلية تبرهن على انتماء المعلومة شكلانياً للتداولية من حيث هي الشكلانية الخالصة أو المطلقة. ذلك أن التداولية تستمد سلطتها مما فيها من شكلانية الذيوع وليس مما تنقله من المضامين. فان شبكية الإيصال هي المسؤولة عن قوة المعلومة (مصداقيتها) وقيمتها التي هي ترجمة فعلية لسلطة هذه الشبكية.

وبالطبع إذا كانت اللغة هي الحامل الأساسي لمختلف الشبكيات التعبيرية، فهي في الوقت ذاته تخضع بصورة غير مباشرة للمنظومات التي تأتي خلالها تلك التعابير الى اللغة. لذلك ينبغي التنبه الى أن اللغة في حد ذاتها ليست من طبيعة تواصلية بل هي أقرب إلى أواليات التداولية. لأنها بينما تتوجه اللغة إلى المجاميع البشرية وتنبت بين ألسنتها وأفعالها، فإن التداولية هي التي تحفظ للغة مثل هذه الفعالية. إذ ترفض الانزياحات أصلاً، وتطرد المختلفات تحت حجة الاستثناء غير المقبول. من هنا لا يمكن للفرد أن يخترع لغته الخاصة، أن يتداول بها.. بينه وبين نفسه، وإلا سقط في الانفصام. فالفرد مضطر للكلام بما يمكن لكلامه أن يكون متداولاً، أي قابلاً للقول والفهم من كل أحد سواه. ومع ذلك فالتداوليون ليسوا تواصليين. يستخدمون اللغة كاشارات. كمنظومات إشارية. وفيها كل إشارة (أو دليل) تحيل الى مرجعها الذي هو إشارة أخرى من جنسها. وعندما تتحقق عمليات تفكيكٍ لهذه الإشارات فإن المتكلمين أو المتداولين لا يجدون حاجة الى الخروج من المنظومة الاشارية وإعادة استكشاف مواطنها الأصلية. إذ غدت الاشاراتُ رموزاً خالصة تترابط فيما بينها دون حاجة الى مرتجعاتها الأصلية، وتتحكم فيها، ليست علاقاتها النحوية فيما بينها، بل السياقات التعبيرية ومنابرُ القول وأسماؤه، وتصنيفاته التاريخية والانفعالية. حتى القائل وأهميته الخاصة يغيب من وراء اسمه. فإن ما تعنيه أسماء من مثل الأب والأستاذ والنبي، والحاكم والصديق والحبيب الخ.. تحل محل دلالاتها. فالدلالة هنا منفية من موطنها الأصلي، يصير جسدها هو شبحها في الاسم، في اللفظ. كأنما اللغة تتجرد من جسدها الدلالي، كما يفتقد الفرد جسده في جسد المجموع، عندما تطفو التداولية على سطوح الاشياء وتفقد كل صلة لها بالامكنة والمواطن، فهي لكل مكان، وليست لأحد حقاً.

التجرّد من الأرض كالتجرّد من الجسد. ويسمي دولوز هذه العملية «Atmospherisation ou Monndanisation» وهو مضمون مصطلحه «Déterritorialisation»[8]. فالتداولية هنا لا تهدف الى معرفة الإشارة، الى جعلها تنطق بدلالتها، وإنما المهم هو حركة ارتجاعها المستمر إلى إشارة أخرى. حركة لا نهائية تتجوّى باستمرار. تتجرد من المحتوى، وتطير عائمة هكذا في سيالة الدالات المغتربة دائماً عن أوطانها الأصلية.

كما يقول ليفي ستروس، فإن العالم قد شرع في أن يكون ذا دلالة، قبل أن يدرك الإنسان ما هي هذه الدلالة، قبل أن يشرع الوعي في معرفة ظواهرُ العالم هناك ما يمكن أن توحي به الأشياء، والظواهر من بعض الدلالات. لكن مثل هذه الدلالات ليس من الضروري أن تكون

هي المدركات أو هي المعرفة حتى في أبسط أشكالها العلمية. من هنا كانت الأساطير والتفاسير السحرية بمثابة محيط معلومي أولي، يساعد الإنسان الابتدائي على إقامة نوع من التلاؤم مع بيئته المجهولة. والتداولية في وجهها الاعلامي الحديث المنظم إنما تريد إعادة هذه العلاقة بين المجتمع وبيئته الذاتية والموضوعية. بحيث يمكن أن يقنع الوعيُ بأية منظومات ترميزية تقدم له ثمة دلالات شكلانية هي في أصلها ليست سوى سيالة من الإشارات المتجوِّية (من الجوّ) يقنع بها الحس العام، ويتلقفها باعتبارها امتداداً طبيعياً لموطن أفكاره ومعتقداته الأصلية.

إن كون الإشارة أوحلقةِ إشاراتٍ، تسبح في جو المجال العام، أن تجوية التداولية لا يحرمها من أرضية المرجعية المشروعة فقط، بل يفقدها مركزية الدلالة. يحرمها من الشخص المعبّر ذاته. اذ لا يعود له وجود في أفق التجوية. يصير تجريداً هو الآخر. وبالتالي فالتداولية تتجاوز العلاقة: **مرسل ← رسالة ← متلق**، ليس ذلك لكون المرسِل هو متلقٍ في الوقت نفسه وبالعكس، بل لكون جميع المرسلين ليسوا سوى متلقّين من الأصل، ولن يكون أحدهم مرسلاً حقاً، ومع ذلك فلا بدّ من تعيين بعض المراكز الهندسية في هذا الحيّز الخلاء، في هذا الجو المنفلت. هنا يقترح دولوز مصطلحاً آخر يسميه الوجهية (Visagéité) إذ لا بدّ من انفقاد بعض الملامح. لا يمكن لمنظومة الإشارات أن يؤدي بعضها الى البعض الآخر دون أن ينعقد لها أحياناً ثمة مرجع كبير (Majeur) نسبياً. إنه ذلك المركز الذي يصير له وجه ما أن يتبنّى صوته. ما أن يقول ما يجب أن يقال[9]. هنا محاولة لاعادة استيطان الإشارة، لربطها بمرسِل ومركز. لكن النزول من جو النفي إلى مركزية الاستيطان تتطلب نوعاً من نقلة حاسمة بين لحظة التداولية الى لحظة التواصلية. بين أن تكون حلقات الإشارة مترابطةً ومنفلتةً في آن ولا يتبناها أحد، وبين أن يعلن عنها صوتٌ، ويتلامح حول الصوت وجه فإن التداولية تستعين هنا بما يوحي بحدوث فعل تواصلي، وإنْ لم يكن تواصلياً حقاً. **فالوجه لغوي**، كائن لغوي أساساً. إنه موطن المَلْمَح المتجسد. إنه الإشارة الكلية لكل الاشارات النسبية الأخرى سواء برزت باللفظ أو النظرة أو حركة الشفاه، أو أوضاع عضلات الوجه من عبوس أو انشراح، من غضب أو لطف الخ..

يعطي التعاملُ مع الوجه نوعاً من الشعور لدى المتكلم بأنه يصير الآخرَ دون أن يبرح جسده، أو أن الآخر يصير في حيز المتكلم، منتمياً الى وطنه الذاتي. أولُ ما يعرف الطفلُ وجهَ أمه. يغدو باحثاً عنه طيلة علاقاته المستقبلية في وجوه كل الآخرين. من هنا كان الحوار بين اثنين هو نوع من الدخول في علاقة شبه رَحْمية. حوار الاثنين سرّ أو أقرب الى السر. الهمس، التلامح بين الوجوه والشفاه والعيون، تبادل الدفء، يبني إعادة استيطان للتعبير، يتحرر من جوّيته المنفلتة ليدخل في كنف الفعل التواصلي المحدد في مساحة الجسدين والآن والهنا. ذلك أعلى ما ينشده الفعل التواصلي من تجسيد واستيطان في أرض ذاتية. ولذلك كانت أروع الأنظمة التداوليةمن فكر وفن وعقائد وأساطير واعلام الخ.. هي القادرة على اصطناع مثل هذه الحالة من الصلة الحميمة التي تجعل المتلقي يرى وجه أمه فيها يسمع ويقرأ ويتحقق في مجاله من أفعال وأحوال ومواقف، أو يشعر أنه لم يعد منزاحاً من حيزها.

***

البحث عن وجهي في وجه العالم، في وجوه الآخرين، عبر مرسلاتهم، يبني أساس العلاقة في استعادة الصلة الرحمية بين الكائن والكينونة. أن يعيد المرء بناء وطنه في أرض الغربة، خارجاً

عن رحم أمه، عما كان عليه من غبطة السكون، ذلك ما يصلنا من جديد بالحنين الهيدغري الى: **الوطن ـ في ـ اللغة**.

كلما غاب الوجه، الجسدُ الحامل للوجه ومرسلاته، تضاءل الفعلُ التواصلي وانهزم حماسُ الذات للذات، ليحل مكانه نزوعُ الاستطلاع المؤسس للعلم. لذلك كلما أوغل العلم في التجريد فقد تواصله الحي مع المجتمع، واشتد حنين المجتمع من جديد الى الشعر، أو الغيب أو الايديولوجيا، مما يعيد إلفة الإنسان المغترب في جوّية التداولية الى مواطنية التواصل، ولو عبْر أشباح افكاره وهواجسه المسقطة على المنظومات المعرفية أو المعلومية المتفشية ملء الفضاء الاجتماعي حوله.

لكن وجه الأم هو كذلك وجه متسلط، أو هو وجه المتسلط. فالحَنوّ والحنان منه وإليه، التقرّب منه ومحاولة استعادة الحالة الرَّحْمية عبر الكلام، وتبادل الملامح والتعابير والألفاظ بين الوجهين الأليفين، إنما يؤلف في الآن ذاته سعياً خفياً نحو انزياح الواحد عن الآخر. هناك طغيان لوجه الأم أو الأب، الاستاذ، الرئيس الخ يولّد لدى المتعاطف معه، والمتطلب لسيادته، رفضاً له وانزياحاً عنه. فالتداولية الجوية المنفلتة، المجردة من الوجه والجسد واللسان، يقابلها عناء الرزوح تحت وطأة الحالة التواصلية المفروضة، بما يشبه معاناة المتحرّر تجاه المتسلط. أما الفعل التواصلي الذي تنشده العقلانية غير الإيديولوجية فانه يقع في المحل الوسط بين التداولية التي لا وجه لها، وبين سلطان التواصلية ذات الوجه الواحد المفروض. وجه الإله ـ المتسلط على حد تعبير دولوز ليس خافياً. بل هو مجعول واحداً وكثيراً في الآن ذاته. لا يحتاج الى قناع وإنْ كان قناعه هو وجه الراهب المستثمر لسلطة الإله الخفي الظاهر. «فكل شيء لدى المتسلط هو عمومي، وكل ما هو عمومي إنما هو كذلك بواسطة الوجه». ولذلك يستخدم الاعلان وجوه الممثلين. فيصير الإعلان أكثر جاذبيةً للعموم. لكن الوجه العمومي هو كذلك محل الخداع والإيهام. ينطلق بالإمارات المشعّة بالنظام الدلالي العام المهيمن، مخفياً ملامحه الخاصة.

الوجه العمومي يتلبّس كل الوجوه الحقيقية ليخلع عنها خصوصيتها، كيما يجردها من حقيقتها. ويجعلها مجهولةً لتكون هي القناع حتى بالنسبة للحمها الخاص. والاجتماعيون قادرون على اكتشاف نمذجات عامة للضحك والابتسام والبكاء والغضب والحب مصنفة ضمن تعابير وملامح واشارات خاصة بالفئات والطبقات والزمر. فهي لا تنطق برمزية نظامها الدلالي المهيمن فحسب، ولكنها تدخل في تركيب هذا النظام وتجسده.

ليس التراثي بين الوجوه، العيون، الشفاه، الملامح الكبيرة والصغيرة، إلا صورة مجازية عن انعكاس الوجه الواحد في كل الوجوه، وكل الوجوه في الوجه الواحد. ظاهرة التراثي فعل تواصلي لكنه يتبادل السطوح، كما الخيالات على المرايا. فالمرآة تنفي البعد الثالث، تجعله وهماً، وتقدم الخيال مسطوحاً وان كان موحياً بهذا البعد. فكل الذات هي في الوجه، على الوجه الذي هو مجرد سطح، أو عمق مسطوح[10].

عملية التطابق في التراثي لا تترك حيزاً لمنزاح أو لعملية انزياح. هنا الواحد يستوعب الكثيرَ. والوجوه تتداول فيما بينها الوجه الواحد. الإله، السيد، المنعكس خلف كل العيون، والمصرَّح باسمه وسرّه وراء كل عبارات التعارف والمجاملة، المحاورة الأفلاطونية، والخطاب الفكري، والتعاطف الفني، والتآخذ العقيدي والغيبي. هذا المتّحد المتراصّ على ذاته من اجتماع الأجساد

الخاضعة لرقابة النظام الدلالي العام المهيمن، إنه يؤكد سلطة من لا سلطة له الا من خلال خنوع المُتسلِّط عليهم. فالنظام الدلالي المهيمن من طبيعة جوّية، هو مُجَوًّى لا شكل له ولا لون، كالهواء الذي يسبح في فضائه. لكن من يدل على جبروته هو عبيدُه الموجودون كلهم هنا والآن. هم على مرمى كل نظر وسمع. هناك: مسطوحون على خيالات بعضهم بعضاً. ترفل أعناقُهم بقيود غير مرئية، صنعتها أيديهم واتهموا بها الله والأب والحاكم والشرطي. المهيمن غير موجود، لا صلةَ ولا تواصل معه. لكن المهيمَن عليهم يملؤون فضاءات العالم كله. هم الأدلة على وجوده غير المنظور، اللامكاني، المجوّي. يكتب فوكو في «المراقبة والمعاقبة»: «في الجهة المقابلة يمكن أن نتخيل قيام جسد المحكوم. فهو كذلك له وضعيته الحقوقية، يثير عنصر احتفاليته.. ليس ذلك أبداً من أجل أن يزيد في دعم السلطة التي تحقق شخص المهيمن، ولكن من أجل أن ترمز إلى الحدّ الأدنى من السلطة التي يتمتع بها أولئك الذين يخضعون لعقاب. فالمحكوم إنما يرسم، في تلك المنطقة الأشد ظلاماً من المجال السياسي، الصورة القياسية والمعكوسة للملك». والملك في نظام التداولية الشائع غير موجود في شخصه. عبيده يشخّصونه جميعاً[11].

* * *

ومع ذلك ليس التراثي بين الوجوه إلا الرمز الشمولي عما يمكن أن يحدث من تواصل بين العقول دون توسط المنظر المادي للإنسان. ولكن تعود الواسطة هنا الى اللغة مكتوبة مقروءةً أو محكية، أو محفوظة لدى الذاكرة، عندما تغيب الأجسادُ عن الحضور. ذلك ما يجعل من مشروع هابرماز في كتابه الكبير (نظرية الفعل التواصلي) معتمِداً العقلَ في اللغة وهو في حال التحقق والممارسة، مستفيداً من حصائل الأنتربولوجيات الأميركية والأوروبية، من ويبر وميد إلى مدرسة فرنكفورت ومروراً بالطبع بتراث فيتغنشتين خاصة. فهو يستمد من ميد الفرضية الأساس التي ترى أن اللغة هي في آن واحد عمْقُ وشكْلُ الخاصية الاجتماعية، وتشمل المجتمعات الإنسانية كلها. لكن لا يعني هذا أن اللغة ليست في الوقت ذاته مؤسسة للفردانية. إنها تشكل الخط الموجه الذي يجمع ويفصل معاً بين المجتمعية والفردانية. فهي تحقق بذلك المبدأ التركيبي لكل مجتمع، بحيث يتقوم الفعل التواصلي على أساس تزامني بين الأفراد والجماعات، كما على إيقاع تتابعي وتطوري بينها. وهو ما تفعله مراكز التربية والتعليم والتلقين، سواء عبر مؤسساتها المباشرة، أو الأجواء الاجتماعية الاخرى. لكن هابرماز يضيف الى هذه الفرضية ما كان يراه فيتغنشتاين من تلازم تام بين نشأة العقل والعقلانية والنزعة المجتمعية. قد لا يكون أحدهما سبباً للآخر. ولا حاجة الى دخول مثل ذلك النقاش العقيم، بين أسبقية العقل أو المجتمع. لكن يكفي اعتبار أنه ليس ثمة من تجمع إنساني لا يرافقه نوعٌ من العقلانية تحدد أشكال الفهم والتفاهم، وتنشىء ثمة عقلاً عملياً تركيبياً، يكون دالاً ودليلاً لسلوكية معينة. كما لو أن عملية التفاهم تلعب دوراً تنظيمياً وتوجيهياً وتشفّ عن تكوين العقل العملي الذي يفرض نفسه باعتباره تركيباً مطلقاً لنمذجية السلوك المفروض والمطلوب. وهنا لا يذهب هابرماز بعيداً عن /كانط/. فإنه مهتم بالدعوة إلى تنظيم الفعل التواصلي بما يمكن أن يحقق تركيباً حقيقياً للعقل العملي. أي لذلك المنظِّم الشمولي للفعل والتفاعل بين العقول، الذي هو الآمر المطلق الكانطي نفسه[12].

فالتداولية المباشرة قد تقدم لغةَ الحياة اليومية مقترنةً بأفعالها النظامية محمولةً على دالاتها

الترميزية الروتينية أو اللاشعورية. ولكن بلوغ التواصلية يتطلب إعادة إقتران جديد بين نسق **الأفعال** ونسق القيم.

إذ لا يمكن للعقل العملي أن يسلك كيفما اتفق. وبالتالي لا بد من **معيارية تعلو أو تتساوق فوق /مع الوضعية**. وهو الأمر الذي يدفع بالتواصلية لأن تكون تعبيراً عملياً عن كون اللغة العامة قد كونت أنظمة مفهومية متطورة تساعد على تحقيق أعلى صيغ التفاهم والتفاعل. **فالفعل التواصلي إذن عملية لغوية ـ سلوكية دائمة تنشط في اتجاه طرح الشكل التركيبي للعقل العملي، كما يجب أن يكون**. هكذا إذن نكتشف الأصل الكانطي الذي يبدو أنه لا يمكن الانزياح عنه بعيداً في تكوين أية نظرية للفعل التواصلي، أي في النهاية لإعادة العلاقة المنطقية بين القوى البرهانية والأفعال السلوكية، عبر توسط لا مهرب منه، لمعيارية التقويم[13].

كل نظرية للفعل التواصلي تخفي إذن وراءها نظرية في البرهنة، هي عبارة عن صياغة شكل عقلاني للغة. وبالطبع فإن النظرية البرهانية لا تنفصل عن محتوى معرفي. وهي في الأصل، وكما قدمها بياجيه خلال أبحاثه التجريبية والتنظيرية حول تكوّن المعرفة، إنما تنحو منحى تطابقياً بين الدال والمدلول، بين جهاز المعرفة لدى المتعلم وبين مضمون المعرفة. لكن هذا التطابق يريد أن ينشيء عالماً مرجعياً متعددَ المراكز. وقد فسر هابرماز نظرية التكوين المعرفي عند بياجيه حسب هذا المنظور إذ قال: «لا تتأتى الفائدة من نظرية بياجيه فحسب من قدرتها على طرح إمكانية التمييز بين تعلم البنى وتعلم المضامين، بل هي تُفَهِّمُ كذلك تطوراً يمكنه أن يجمع في وقت واحد أبعاداً متعددة لفهم العالم.. الى أن يقول: فينشأ عن ذلك لدى بياجيه معنى أوسع للتطور المعرفي، الذي لا يمكن أن يفهم فقط باعتباره إنشاء لعالم خارجي، ولكن باعتباره إنشاء لعالم مرجعي يسمح في آن معاً بتحديد كل من العالم الموضوعي، والاجتماعي، والذاتي. ههنا يوّسع هابرماز إذن من نطاق الدلالة الخاصة بدرس بياجيه في تكوين المعرفة. فهي لا تعلمنا كيف نتعلم البُنى المعرفية ونكتسب مضامينها، بحيث نتمكن من فهم عالم واحد هو عالم التجربة، بل هنا يفصل هابرماز هذا العالم الى عوالم عديدة من أجل أن يربط بين تكوين المعرفة وتقويم الفعل التواصلي. الى أن يصل بنا الى هذه النتيجة: «يعني التطور المعرفي بشكل عام الغاء مركزية الفهم المركزي الذاتي للعالم». ذلك ما يعيد هابرماز إثباته من تراث النظرية النقدية بالاستناد الى تجريبية بياجيه.

هناك ثلاثة عوالم تتوزع العديد من مراكز الفهم والتفاهم بين العقول والجماعات. وهي كما أوردها هابرماز، عالم ذاتي وآخر اجتماعي وآخر موضوعي. كل منها يصح أن يكون مرجعاً في الآن ذاته الذي يكون فيه الآخران مرجعين. «فان مفهوم العالم الذاتي يتيح لنا ليس فقط أن ننتزع من العالم الخارجي العالمَ الداخلي الشخصي، ولكنه يتيح لنا كذلك أن ننتزع العوالم الذاتية للآخرين.. فان العوالم الذاتية للمشتركين (في الفعل التواصلي) يمكن أن تفيد كمرآة تعكس الى مالانهاية الموضوعيّ، والمعياري، والذاتي لدى الآخر.. فكل فعل تفاهمي يمكن أن يُدرك باعتباره يؤلف جزءاً من قضية تعاونية تشارك في التفسير الهادف الى تعريف ما بين الذاتي (Intersubjective) للحالة. هكذا فان مفاهيم العوالم الثلاثة تفيد في انشاء نظام من الترابطات، مفترض كونه شاملاً، وفيه يمكن للمجالات الأصولية أن تترابط فيما بينها، بحيث يكو[illegible]تفاق حول ما يتعامل معه المشاركون يمكن اعتباره تارةً كأمر واقع، وتارة كمعيار مقبول، وتارة كتجربة حية ذاتية»[14].

والتجربة الحية هنا هي المعيوش الثقافي الذي يؤلف التراثُ مخزونَه الخلفي، وعمقه الكينوني. فلا يمكن إحداث حالة تواصل بدون الاعتماد على نوعين من الذاكرة، أولاهما هي الذاكرة الاجتماعية لكينونة القوم، والأخرى هي الذاكرة التربوية المكتسبة من البيئة. والذاكرة هنا ليست مجرد مستودع معلومات، بل إن أهميتها الأساسية أنها تؤسس شكلانية الفهم والتفاهم. لا تضخّ معارف، ولكنها تزرع في الفرد والجماعة طُرقَ اكتساب المعرفة. إنها محل الأنظمة المعرفية المشفعة بالمعيارية الآمرة. تحدد سلفاً ساحة الفهم، وتفرض ثانياً طرقَ الفهم، واختيار المواد التي يجب أن تخضع لعمليات التحليل والتركيب، الرفض والتمني. فالتراث يفرض على الأجيال التواصل معه أساساً قبل الانفتاح على أية معطيات جديدة أو مكتسبة. لا سيما أن الجهاز الذي يحدد شكل المعطى بكونه جديداً، مطلوباً أو مرفوضاً، إنما هو من نتاج ذلك العبء التراثي الذي نحمله ما تحت أدمغتنا وما تحت أرواحنا. إنه الجهاز التقويمي الذي يختار ويحدِّد ويميز، يقبل أو يرفض. حِمْلُ التراث ليس مجرد زادٍ جزئي أو فرعيّ في بنية التجربة المعيوشة. وبالرغم من أن هابرماز يُعزي إليه دورَ الأفق الذي تتحقق تحت ظلاله التفسيرات والتوافقات التواصلية، إلا أنه يؤلف ذلك القطب الآخرَ المحافظ الذي يريد أن يكبح كل الانحرافات الطارئة والخطرة الناجمة عن عمليات التوافقات التواصلية الجارية حالياً. فهو لذلك لا يكفّ عن ممارسة الدور المعياري من داخل مغامرات التواصلية الحديثة.

على أنه ينبغي التمييز هنا بين الخاصية الأمرية والخاصية المعيارية عندما نواجه فعالية التراث في تشكيل العمق التوافقي للعقلانية الاجتماعية. فالمعيارية تنقل فعالية التراث من حالته غير الحاضرة الى وضع الحضور والراهنية. وبذلك تصل تجربةَ الماضي بتجربةِ الحاضر. في حين أن الخاصية الأمرية إنما تأتي من ضمنية النمذجة المعلقة فوق الأحوال والأزمان. لا ماضٍ لها وبالتالي لا حاضر. ولكنها معلقة في الفراغ وتمارس فعل القسْر بالرفض أو القبول. مثل هذه التصفية بين المعيارية والأمرية، هي التي تميز التواصلية عن التداولية، عن تراث للمشاركة، وعن ميراث للتملك، يطلب من الأجيال الجديدة أن تتملك منه في حين أنه يتملك هو قدرتها على المشاركة في معاصرتها.

كل نزعة أُحادية في مركزية الإرسال أو المرجعية إنما تقيم حواجزَ المغالقة، أي تبادل الانغلاق بين دوائر الاتصال. وهذا ما جعل الأنظمة العقلانوية تتحول الى فعاليات إيديولوجية أو طوباوية، سواء تناولت هذه الأنظمة تراثات ذاتية من الماضي، أو تراثات مغايرة من مجتمعات أخرى معاصرة.

فالمغالقة ليست إلغاءً للمشاركة فقط، ولكنها نوعٌ من تحصين التداولية واعتبارها هي التواصلية الفضلى، ما دامت ساحات التواصلية الأخرى مغلقة ومنفية من مجالها. تعتمد التداولية على سيكلوجيا الأفراد والجماعات لخلق حالات من السواسية والتسوية ما بين العقول وما بين الأفعال. فالتعاطف والاستهواء والتقليد والتعويض، كلها آليات ساهمت في تثبيت النمذجية باعتبارها عقلانيةً خلقيةً مقبولةً من كلية الجماعة. وقد اعتمدها الإعلام المرافق للرأسمالية كتوأم لها، من أجل حفظ المجتمع الاستهلاكي واستمرار نمطيته، مقابل المجتمع الاستهلاكي الأدلجي المحض الذي تعرفه المجتمعات ما قبل الصناعية. وكلا النمطين يعيقان أية فعالية إيجابية للتواصلية. إذ تعتمد الفكرة في انتشارها على قوة الذيوع التي تكفلها أنظمة الخطابات الاجتماعية

المسيطرة المعتمدة أساساً على استثمار تلقائي أو مدروس لآليات السيكلوجيا الإعلامية.

فالايديولوجيا تُسَوِّقُ أفكارَها ومعتقداتِها بناء على آليات الترغيب والترهيب، في حين أن النموذج الاستهلاكي للمجتمع الرأسمالي المعاصر همه أن يجعل من الفكرة مجرد سلعة ليضمن انتشارها، رواجها أو عدم رواجها. هكذا فان تداول المخاوف والطوباثيات الجماعية في المجتمعات الابتدائية والغيبية وما قبل الصناعية، يناظره تداول السلع ونُظُم الاستهلاك وتسويق الأحلام التعويضية، والعيادات النفسية في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة.

ولأن التداولية تمنع المختلف أصلاً فانها لا تقبل إلا بالنمذجة في مجال الفكر والتقويم والممارسة. ذلك أن النموذج لا يعني قابلية للانتشار فقط، بل يقدم مفتاحاً واحداً لمشكلات متشابهة، وموقفاً واحداً لأوضاع متقاربة، وتقويماً جاهزاً للسلوكيات المتشاكلة. كل انزياح ليس ممنوعاً من التداول فحسب، ولكنه مُتَّهَم مقدماً بالانحراف مسلكياً وبالخطأ منطقياً. وهنا يهتز قليلاً البرهانُ الذي اعتمده كانط من أجل أن يعطي للآمر المطلق الأخلاق مبررَه التجريبي. فهو اعتبر أن دليل نجوع هذا الآمر، عقلياً وليس فقط تطبيقياً، هو قدرته على الذيوع والشيوع. فالأمر بالمعروف مثلاً هو آمر مطلق لكون أن كل إنسان لا بد أن يحققه ما أن يوجد في ظرفه. هنا التساؤل يأتي من ملاحظة التداولية ذاتها. فهل هي مقياس صحة الفعل خلقياً، لأنه لا يمكن للإنسانية كلها أن تسير على ضلال!

في الحقيقة فان البرهنة الكانطية تمزج بين الشمولية والعمومية. فالشمولية تعني كون الخلقي هو أمر عقلاني أصلاً يمكن أن تدركه العقول جمعاء، وفي الوقت نفسه هو حقيقة تواصلية قابلة للتحقق دائماً. أما العمومية فهو كون الخلقي هو كذلك لأن كل الناس تفعله ما أن يحضر ظرفه، وتمتنع عن فعل نقيضه. إن تبادل المغالقة لا يعيق التواصل فحسب ولكنه يخلق في البيئة اللسانية الواحدة بُقَعاً صوتية وجُزراً تأويلية متجاورة، غير متفاعلة، متلاصقة ولكنها متضاربة. لا يحكمها قانون التناقض المنطقي، ولا التقابلات الازدواجية. بل إن بيئة الحلقات المغلقة هي بيئة الفوضى في أشكال الإيصال، والتضارب في دلالات العبارات ونماذج السلوك. ليس ذلك بسبب تعدد مراكز الإرسال وصنميات الولاء فحسب، بل لكون المنظومات المعلومية فقدت إمكانية المعلومة ذاتها ولم تعد تمت الى أي نظام معرفي بصلة واضحة. فيلاحظ أن تداول العبارات مثلما يغني عن استحضار صورها في الواقع، فان التداول يبتعد عن موضوعية الدلالات للمفوظاته ويقربها من كونها حالات انفعالية وترميزية. عندما تتناقل بين الألسنة والعقول فانها تبثّ شحنات انفعالية تنوب مكانَ مختلَفِ الوظائف اللسانية ذات الطبيعة الدلالية أو التأويلية. من هنا كان اعتماد الإعلام الحسّي في المجتمع الاستهلاكي على بناء موقف عملي، على بناء صورة متحركة تبث الإثارة الانفعالية لدى مشاهدته من قبل افراد عائلة ما وهي تتناول نوعاً من الغذاء يدعو له الإعلان. فالعبارات التي يتداولها أشخاص الصورة المتحركة، أو الأسماء المرسومة على مجامع الأغذية المعلن عنها ليس لها ثمة من دور إلا هذا الربط السيميائي بين أفراد العائلة وجلسة الطعام والغذاء الذي هو محور الصورة. فهذا النقل من حال الطبيعة الحميمية التي تكون عليها العائلةُ حول المائدة، الى حال الغبطة بالغذاء لا يشوه آلية التواصل العائلي فحسب، بل يجرده من حميميته الإنسانية، ودوره الاجتماعي الأصلي جاعلاً من موقف التعاطي مع الغذاء ـ موضوع الإعلان ـ هو حامل هذا الموقف الحميمي وسببه.

والحقيقة فإن الاعلام الاستهلاكي لا يشجع على التعاطي مع بضاعة ما فقط، بل إنه يقترح بل يفرض أنماط الاستهلاك وطرق التعامل مع بضائعه، بحيث تصير حياة الفرد أخيراً منمّطة ومبرمجة في مختلف تصرفاتها. فليس عندما تسلك جماعة في موقف معين سلوكاً واحداً وتسميه باسماء واحدة، وتشحن القول والفعل تجاهه بانفعالات مصنفة وموافقة لنمذجة الموقف، ليس ذلك دليل تواصل حقيقي بين افرادها، وإنما هو تجريد لأفراد الجماعة لصالح الموقف ومتطلباته. فما يُقال ويُفعل تحت أنظار الجماعة كلها انما يستمد استحسانه أو طلبه من انغلاقية الموقف حول دلالة واحدة هي قيمةُ سلوكيةٍ محبّذةٍ جماعياً.

في حين يتطلب الفعل التواصلي، كما تدل تسميته، على تحطيم دوائر الانغلاق سواء جاءت من العبارة أو رموزها الواقعية أو ممثليها المنفذين. ولقد اعتبر هابرماز أنه من أجل تحقق فعل تواصلي لا بد من مشاركة عالية وواعية بين افرادها. فهو يعرّف الأفعال التواصلية بكون العلاقة ما بين المشاركين إنما تقوم على توافق مصحوب بوعي أو ذكاء يستند الى تفاهم لساني، ويوجهه تخطيط اتفاقي بين افراد الزمرة. هابرماز يريد أن يقلب آلية التداول من الشكل الى الدلالة، وذلك انسجاماً مع خطته في تجديد الكانطية على أسس من عقلانية التواصل الذي يصح وصفه، بكونه أولاً تواصلاً ثقافياً. ولا ننسَ هنا أن أصل الخطاب الفلسفي لدى هابرماز إنما هو موجه الى المجتمعات الغربية. فلو تأملنا النص الآتي أدركنا كم يعول فيلسوف العقلانية الجديدة على عامل التوافق الفكري بين المتحدثين أو الفاعلين: «حين نكون في صدد عمليات تفاهم لغوية واضحة فإن الفاعلين المتفقين حول موضوع معين، إنما يعبرون عن متطلبات الصحة أو بالأحرى عن متطلبات الحقيقة، العدالة أو النزاهة وذلك حسب ما يرجعون اليه من أمر يقع في العالم الموضوعي (من حيث هو مجموعة أوضاع موجودة)، أو في عالم الفئة الاجتماعية (باعتبارها مجموعة من العلاقات ما بين الشخصية قائمة بصورة شرعية داخل الزمرة الاجتماعية) أو في العالم الذاتي الشخصي (باعتباره مجموعة من التجارب الحية التي يحق لكل احد أن يعود اليها).

هناك إذن جهد من الوعي والارادة لتحقيق الفعل التواصلي بين افراد جماعة يجب وصفها بالوعي، أو على الأقل بانتمائها الى مشروع ثقافي متكامل وحائز على درجات واضحة من التقدم بالنسبة لأهدافه الذاتية. فليس التواصل المطلوب آلياً؛ إننا نتصور متحاورين احراراً في جمهورية حرة وسقراطية، يتنافس أفرادُها حول موضوع يمتّ الى مَثَل فلسفي أو للصالح العام. وأن المتحاورين يعتمدون في خطاباتهم المتبادلة على قوة البرهنة التي تتمتع بها أفكارهم. فهناك ثمة استراتيجية موحدة أو متقاربة لموضوع الحديث، سواء تم الاتفاق حولها صراحة، أم ضمناً. توجه هذه الاستراتيجيةُ العباراتِ وأنساقَها، وتختار ألفاظَها. لكن الكلام بين المجموعة، والأصوات، والانفعالات المترافقة، والقيمة الاعتبارية لكل متحدث، والعلاقات النفسية الاجتماعية، أو ما وراء النفسية التي تحدد شبكة العلاقات الحميمية غير المرئية بين المتحادثين، كل هذه العوامل والمستويات المباشرة وغير المباشرة إنما تتدخل في توجيه استراتيجية الحديث. وقد تصبحّ كلها كمرجعيات فاعلة، لكن الوعي الرفيع الذي يهيمن على هذه المجموعة يريد أن يقود المناظرة وفق قيم المعرفة أو الحقيقة التي تحدد بدورها نسبة أو ضرورة العودة الى المرجعيات الأخرى.

ليس معيار الحقيقة وحده يقود حتى محاورات الفلاسفة. ثمة تأثيرات متبادلة بين المرجعيات

الثلاث (الحقيقة، والنزاهة الشخصية، والتجربة الحية) فهي كلها تشارك في صنع استراتيجية التواصل اللغوي، وتتبادل التأثيرات بنسب مختلفة. ولا شك فانه كلما ارتقت الجماعة في نسبتها وانتسابها الفعلي للمعايير الثقافية، كان مرجع الحقيقة أوضحَ فعالية، وكان الضامن لشَرْعَنَةِ الفعل التواصلي أحد هذه المرجعيات بعضها أو كلها مجتمعة.

* * *

وبهذا المعنى فقد كان التمييز دائماً بين إيصالية اللغة الفلسفية من ناحية، واللغة العلمية من ناحية ثانية، ولغة الأحاديث اليومية من جهة ثالثة. فكلا من الخطابين العلمي والفلسفي يعتمدان البرهنة ويتطلبان من المتلقي اندماجاً فكرياً، استعداداً واعداداً خاصين للتجاوب معهما، بينما اللغة اليومية أقرب الى التواصل الانفعالي، وهي تعتمد على قوةالدال ومباشرته، أي على شكلانيته والبطانة الأمرية التي يغلفها الشكل الى جانب الماورائية القيمية والنمطية العائدة لهيكلة الجماعة واستمراريتها. وهو ما أشار إليه فريجه إذ نبّه إلى أن اللغة العلمية تتقصد التطابق مع المعنى، دون أن تهتم بالإيصال، في حين أن الخطاب اليومي مشحون باغراءات وزواجر الفعل التواصلي باعتباره يستند أصلاً الى قوانين التداول العفوي بين الأفراد والجماعات. فاللهجة والسياق والرّنة الصوتية، أي كل ما يجعل الكلام امتداداً شبه عضوي للإنسان المتكلم يدخل في صناعة التضخيم والمغالاة، وهي كل ما يسميه فريجه بـ«تلوين الفكر»[15].

ذلك هو الفارق بين من يلقي خطاباً عبر قراءة عادية، ومن يكون خطيباً. فالنص واحد لدى الاثنين من حيث اقتصاده في الألفاظ والدلالات، لكن التلقي مختلف جداً بين قارىء حيادي وخطيب متورّط أصلاً في معاني نصّه. فالثاني ينقل ذاته قيمته وهي موضوع الرهان. بينما الأول يعتمد أصلاً على قوة التأثير للنص وحده الذي قد لا يسعفه القول، وقد يهبط كلامه دون متنه قليلاً أو كثيراً.

النص ثابت في حيزه اللساني. لكن كلامه يظل مفسِحاً مجالاتٍ لإعطائه عبر المختلف من السرد والبوح، من الأمر أو التصالح، من القسر المباشر أو الإغراء المُلَحَّن، أي كل تلك البراعة التي يتملكها الخطيب المفوّه، ويفتقدها القارىء الناقل.

والمتحدث عبر اللغة اليومية هو أشبه بخطيب، وإن لم يتقصد ذلك. لأنه مطلوب منه أن يحدث أثراً لدى المستمع، أن يدفعه الى إحساس ما، يتبادله معه، ويحقق بينهما شيئاً من التلاقي الإنساني. أكثر الكلام اليومي هو نَقْلٌ خَبَرِيّ، أو دفع لإثارة حسية أو فعلية. إنه كلام عملي، يُحرِّض على انفعالٍ، عملٍ، إشارة. وعندما تغيب الأفعال المباشرة قد يرقى الكلام الى مستوى نقاش أو حوار. وهنا يصير الإقناع عاملاً مؤثراً له الأولوية. لكن الاقناع بوسائل البرهنة العقلية في غير اجوائها الاختصاصية حالة نادرة، إن لم يرِد فيها دائماً عاملُ الرجوع الى التجربة الحية ومعطياتها العامة التي يشارك في معاناتها المتحاورون.

ولا شك فان الاختلاف في المرجعيات الذاتية أو الموضوعية أو الاجتماعية، تعكس إتساعَ وعمْقَ التنوع في خلفية الفعل التواصلي عبر رحلته من حدود الإيماءات الى أرقى الخطابات الفلسفية والعلمية، وهي في النهاية تكوّن مشكلةَ الأصل الدلالي الذي يكمن في المرجعيات ذاتها.

وإذا كـان فريجه هو أول من ميّز في اللسانية بين اللغة والمرجع، فان هذا التميز أسس علم الدلالة، واستبطن التفكيرَ الفلسفيُّ المعاصرَ في اللسانيات وعلاقاتها التاريخية والمجتمعيـة. ونحن نشير هنا الى هـذه النقطة من أجـل ألا ننسى مشكلية الاتصـال، اذ تقوم اساساً فيـها بين اللغـة والمرجع في السياق الدال ومضمونه الدلالي. وبالتـالي فان الفعـل التواصـلي قبل أن يكـون ركيزة التلاقي والتفاهم بين العقول لا بدّ ان يتحقق ضمن المسافة، أو حيّز الاختلاف الذي يفصل بين اللغة والمرجع، تلك الفجوة الفعلية للدال ومعانيه من ناحية ومرجعـه باعتبـاره حقيقةً من نـاحية ثانية.

وكـما عند فريجه ثم كـارنـاب ومـدرسـة فيينـا، فلقـد أثـار الاختـلاف بـين طـرفي المعـادلـة اللسانية (الدال ومعانيه، والمرجع وحقيقته) أساسيةَ الميتافيزيقا كلها. فاذا كان للكلمات في الجملة ومعـانيها، وللجملة التي تؤلفهـا تلك الكلمات، وظيفةٌ هي محصـل نوعي وليس مجـرد جمْع كمي لمعاني الكلمات، فان ما يحقق هذه الوظيفة هو إيجاد الجسر الذي يمكن العبور عليه من الجملة الى المرجع. فاذا كان ذلك المرجع لا أساس له في الواقع تصبح وظيفة الجملة لا تصلنا بشيء محدد. وبالتالي تنقلب الى مجرد /فئة فارغة/[16].

قد يمكن للتداوليـة بمصطلحهـا العادي أن تبثّ وتنشر مـا لا يُحَدّ من تلك الجمـل والنصوص المنتمية الى صنف الفئات الفارغة، دونمـا حاجـة الى استعادة المرجع أو إنشـائه أو تحـديد إشـارة تنبىء عن وجوده واستقلاليته عن وظيفة الجملة ذاتها. وهذا ما يفرق التداولية عن التواصلية، إذ لا بد للفعل التواصلي من أن يعتمد أصلاً مبدأ إمكانيةِ الاتصال بين الجملة ومرجعيتها حتى يمكن البناء عليها نصاً أو خطاباً عقلانياً يملك شرعيته الداخلية، ويمكنه أن يستجيب لمطلب الشمولية، أي يصير تواصلية مشروعة.

التـداوليةُ تختـطِف شكلانيـةَ المعلومة وتسبح بها مـلء الفضاء الإيـديولـوجي للمجتمع. إنها تستغني باتساع السطح عن رابطة واحدة بالعمق. تدّعي أن الذيوع وحده كـافٍ لتأسيس عقلنـة المعلومة. ولذلك يقع النص في الهـذيان في سيـلان العبارات الفـارغة. تصـير كل عبـارة مهربـاً لسابقتها، وهي ذاتها تفرّ الى ما بعدها. وهنا نعود الى انفصامية دولوز، لأن هـذيان المـريض انما هو تعبير احتجاجي عن ضياع المرجعية. فلا دور للذاتية، كما لا وجود للموضوعية[17].

تفشل عملية التمفصل بين لحظة ذاتية وحيّز من المكان أو العالم. يظل الانفصـام بين الحـدود الثلاثة: الذات ـ الجسد ـ العالم. الذات معلقة فوق جسد أو أسيرة لجسد منكر. والجسـد محتكٌ بكل الحيّزات المكانية الممكنة دون أن يكون له حيّز واحد يشغله. والعالم يـأخذ بُعْـدَ اللانهايـات العـظمى لكل مـا هو ممَـوضع ومتمكّن بحيث في الحسـاب الأخير لا يعني شيئـاً بـالنسبـة للذات المتجوّية. وبالتالي لا يجيء عصر الحداثة الفعلية إذ لا تتشكل الإبستيمية الفوكونية (نسبة لفوكـو) وتظل كل من الذات والعالم بلا جسد واقعي يلتقيان فيه وبه. تتقدم التـداولية في كـل المجالات ليس لتمنع تحقق التواصلية فحسب، بل لتجعلها نَسياً منسياً أو وهماً طوباوياً. فالتواصلية ليست اسماً حديثاً لمسميات قديمة عبّرت عن مُثُلٍ في العدالة والمسـاواة والمحبة والسعـادة الخ. . إنها في التقدم العالمي الهائل في مختلف ميادين المعرفي والتقني معاً تقوم حاجـة جديـدة لإرساء أسس السلام الإنساني بحسب منظورات معرفية وتقنية مختلفة عن الأنظمـة الخلقية والمثـالية التقليـدية. ولعل أسباب الاختلاف الأولية تكمن في أن المشروع الثقافي الغربي قد عانى من تجـارب كبرى في

محاولات لإرساء أنظمة تواصلية كانت تنهار الواحدة بعد الأخرى، عندما تستنفذ أغراضها العملية. فالحداثة الأولى خلال القرنين السابع والثامن عشر كان همها أنْ تضع حداً لأنظمة تواصلية اعتمدت الغيبيات الدينية والميتافيزيقية الفلسفية والخلقية، وكان كوندورسيه وجماعة الموسوعيين يؤسسون للتفاؤلية الحداثوية على قاعدة أن العلم والفن قادران على تشكيل البديل المعرفي القيمي في آن واحد. وبناء تواصلية تقدمية بدون عقبات.

وفي رأي هابرماز فان هذه التواصلية التفاؤلية لم يَبْقَ منها ما يصمد في هذا العصر أمام عملقة مشاكل الانفصام الحادة بلغة دولوز، التي تمزق إنسان المشروع الثقافي الغربي. وأهم ما يجسد هذا الانفصام هو الانقطاع المضطرد بين الثقافي والتقني في صميم الحياة اليومية للجماعات والأفراد. وفي حين أن ماكس ويبر الذي سلّم بواقعية الحال التي وصل إليها المجتمع الرأسمالي، وأسبغ عليه طابع المعقولية الشاملة، فَلْسَفَهُ، وربما باركه، فانه لم يستطع إلا الاعتراف بكون المجتمع انما يشكو من إشكالية رهيبة وهي /فقدان الاتجاه/. إنه مجتمع يسير على غير هدى، ما دامت المؤسسة البيروقراطية الاقتصادية قد جعلت من آليتها الخاصة هدفاً لذاتها ولمجتمعها. ولذلك رأى ويبر أنّ عزاء المجتمع الرأسمالي عن ذلك الضياع إنما يعوضه باستعادة مخزونه من الدين والميتافيزيقا الغيبية أو الايديولوجية. . إلا أن هابرماز اعتبر أن «عملية اللاتفاهم التي تشكل نواة العالم المعيوش تحتاج الى تراث ثقافي بكل شموليته واتساعه. مؤكداً على هذه الصفة الأخيرة ليتجاوز التحجيم الثقافوي الذي توقف عنده ويبر عندما قصره فقط على الموروث الديني والغيبي. بينما يوسع هابرماز من شمولية هذا التراث ليجعله يجمع في «الممارسة التواصلية الجارية التأويلات ذات النمط المعرفي، والمستقبلات من النوع الأخلاقي، وتعبيرات وأحكام القيمة التي تفرض نفسها وتبني سياقاً عقلانياً». وذلك بفضل ما تتبادله هذه الافعال الثقافية من أحقية بعضها البعض وتتساند فيه، وتترجمه فيما بينها. هذا التراث الذي يصير بمثابة تقليد ثقافي يستوعب باستمرار التقدم التقني ويترجمه الى أحكام نقد وتقويم تكون قابلة باستمرار لاعادة النظر والمراجعة والتصفية[18].

لا شك أن هابرماز يسعى الى محاولة تركيبية كبرى وأخيرة في مجال إنقاذ نظام التواصلية في حد ذاته، بصرف النظر عن مضمونه. فهو الضمانة النهائية لبقاء المشروع الثقافي لأية حضارة، وبدونه لا يمكن لأيّ تقدم أن يحوز على دلالة وأن يتحقق بوصفه كذلك أي بوصفه تقدماً فعلياً. لذلك فان إعادة قراءة الفكر الفلسفي من حيث نتائجه الثقافية والعملية التي قام بها هابرماز، وتوقّفه الطويل والمتأني خاصة عند الفكر الأميركي الحديث، وبالتحديد عند ويبر، قد جعله يؤوب بحصيلة غنية وفريدة في موقعها المتميز من تاريخ الفكر المعاصر. لأن هابرماز يحسّ حراجة المنعطف الراهن الذي يودع عصر الإيديولوجيات، كما أنه يستهلك عصر الاستهلاك ذاته؛ فما العمل؟ ذلك سؤال يستعيده مفكر التواصلية الجديدة. فلا بد من نظام فكري قيمي عملي، يتواصل عبره الناس. فماذا بعد عصور الميثولوجيا والدين والميتافيزيقا والإيديولوجيا والتكنولوجيا، هل هو العود الأبدي النيتشوي. هل يقبل هابرماز باطروحات الجيل النيتشوي الهيدغري من الفلاسفة الفرنسيين الذين حاولوا أن يبذلوا الجهد الأخير في إعادة عقلنة اللامعقول بما لا يجعل أحد الطرفين ملغياً بالنسبة أو لصالح الآخر، ولكن بما يسمح بتفكيك صيغة اللقاء والافتراق مع الحفاظ على حيز للانزياح وليس للاستبعاد أو التدمير دريدا[19]. أو بما يعيد الاعتبار الى

مفهوم القوة، من حيث هو التطابق الكامل بين موضوعه ومحموله، حسب لغة المنطق التقليدية، أو من حيث إن القوة هي انتماء للذات «قوة قووية» لا يدخل في أية علاقة مع حد آخر حتى لا يتحول إلى أداة تسلّط وهيمنة، كما سعى دولوز جاهداً في اعطاء التأويل الحداثوي جداً لنيتشه. أو كما فعل فوكو عندما اعتبر أنّ لحظات الإبستيمية الحداثوية الجديدة نادرة في تاريخها، مثلما هي في حاضرها. لأنها هي توقيت التمفصل بين نهائية الذات ونهائية الموضوع. ولعل الفردنة هي إحدى فرص الندرة هذه التي تفتح كوةً في دائرة العود الأبدي، تنجو من العدمية، لتجدد فناً منسياً هو الفوز بـ«فن الوجود». النجاة بحيّز للجسد، وحيز له في العالم. لكن الفردنة دعوة فوكو الأخيرة وهو يستهلك فن وجوده حتى الثمالة، هل تؤسس المنطلق الصحيح والحداثوي حقاً للتواصلية التي يعنيها هابرماز. لا شك أن هذا الأخير لا يبدو موافقاً على مجمل التجربة الفلسفية الكبيرة التي شيدها الجيل النيتشوي الفرنسي. وهو يخشى أن تكون الحصيلة إعلاناً لليأس من عودة العقلانية، أكثر منها فتحاً مبيناً لانتصار الإنسان بدون مفهوم الإنسانية الشائع والمستمَر في الخطاب الثقافي الغربي الرسمي.

يخشى هابرماز انهياراً نهائياً لبذرة المشروع الثقافي الغربي من أصله، لأن هابرماز يريد أن يكون أميناً ومؤولاً للتراث العقلاني نفسه. مهما استخدمنا العقل لهدم أبنيته المعيقة والمتحجرة إلا أنه يبقى علينا أن نحفظ العقل نفسه. فليس هو أحد هذه الأبنية. وإلا نكون قد أطحنا بالبناء ومن يبنيه. في حين أن جوهر الحداثة هي التحرر من المخلوقات واعلاء شريعة الخالق وحده. بتأويل هذا التعبير من مصطلح الأدبيات الدينية، كما يجب أن يؤول في اللحظة الحضارية الراهنة من المشروع الثقافي الغربي والعربي معاً. وهو إقامة تقليد جديد يكشف الصانع ويتجاوز مصنوعه. يحفر عن ينبوع القدرة، عن القوة القووية، التي لا تنتسب إلا لذاتها.

لا يسع هابرماز التوقف عند فلسفات يصفها بكونها تابعة للوعي (ذاتية)، من أجل إقامة نظرية حداثوية للتواصلية. وهو يرى في حصيلة الفلسفة الفرنسية المعاصرة أنها لا تبرح دائرة الذاتية. وهي بقدر ما تدعو لإعادة تأصيل البنية الذاتية للمشروع الثقافي الغربي على أسس من واقعية العلاقة مع الجسد والعالم، فانها تهمل النظام التواصلي نفسه. بمعنى آخر فإن هابرماز يتساءل كيف يمكن لأية فلسفة تبشّر بذاتية جديدة أن تخترق النظامَ الدلاليَّ العام الذي يدعمه كل يوم المزيدُ من الهيمنة التقنية وما تضخه من أنظمة التداولية التي تحاصر وعي الجماعات والأفراد من كل جانب.

صحيح أن فوكو لم يمهله العمر لينجز تصوره عن فلسفة متكاملة في فن الحياة أو الوجود، في هذا النوع الجديد من الفردنة الذي يعيد مملكة الجسد والمكان والحياة. لم ينجز حديثه عن أخلاق لمذهب القوة القووية. لم يُتح له الوقت أو أنه لم يشأ هو أن يفعل. فالفلسفة النقدية الفرنسية حققت تشخيص العلل الكامنة في الأنظمة الإيديولوجية المتفرّعة سواء عن منطق الهوية أو منطق الجدل (الديالكتيك). اخترقت الوجوديةُ التابوات كلها. اخترقها فوكو هي بالذات (أي الوجودية). وعندما أدرك سارتر أن الوجودية لا مَنْفَذَ لها نحو عقلنة المعيوش بما تتيح من ابتكار لنظام مجتمعي تاريخي جديد، تبنىً الماركسية مؤولاً إياها بما يتناسب وتجربة الحرية الفردية ملتزمة تحرير المجتمع والعالم معها. والجيل الذي نشأ عقله ونمت شخصيته تحت هيمنة السارترية -

وصار يعرف فيما بعد بالجيل النيتشوي الجديد ـ لم يجد مخرجاً للتحرّر منها إلا في تجاوز الاشكاليتين معاً الوجودية والماركسية، وأن يواجه اللامعقول دون توسّط أية منظومة معرفية. وهكذا تمت إعادة اكتشاف نيتشه عبر هيدغر نفسه. وجاءت محاولات هذا الجيل النيتشوي الفرنسي لتشكل أحدث تجديد للفلسفة الذاتية قائمة هذه المرة على حيّزين من الجسد والمكان، دون أن تكون مشكلة التواصلية وضرورة مواجهتها لإشادة نظام عقلاني جديد للمجتمع، تعني لأبطال هذا الجيل أيّة أهمية أو مسؤولية.

غير أنه هل يمكن إقامة نظرية في الفعل التواصلي قبل إعادة تحديد الدور والحيّز الذي تشغله ذاتيةٌ متحررة من عبء المفهوم الإنسانوي للبرجوازية الغربية، دون إعادة تحديد كذلك للفضاء العالمي اعتباراً من انبثاقة الذات المهددة بالقمع والزوال أو التشويه والانحراف على الأقل، في علاقتها المتناهية مع عالم متناهٍ ومتغيّر ومفاجىء كل لحظة. فالحيّز الجسدي أقرب قوة الى قوة الذات، ومع ذلك تم استبعاده وإهماله الى درجة اضطهاده وتغييبه دائماً. فأية تواصلية يمكنها أن تتحقّق وهي تقفز من فوق الجسديّ الى أي عالمي لن تجده إلا فارغاً كذلك من تجسده وتحققه.

انبثاقة الجسدي ليس كحامل للذاتي، ولكنه باعتباره حيّزه وكينونته المتناهية (مهما كان المصطلحان، الموصوف والصفة.. متناقضين!) في لحظة التمفصل مع انبثاقة العالم المتناهي هي النادرة. ويتعاظم خطر نُدرتها مع اضمحلال المشروع الثقافي الغربي، بالرغم من لمحات الصحو. لكنها لا تبني نظاماً تواصلياً جديداً. يعرف ذلك هابرماز جيداً. ولذلك لا يكفّ عن الدعوة الى إعادة الحوار بين الثقافي والتقني، على أن يفهم الحد الأول في أوسع مفهوم وشمولية.

وإذا كانت حضارة الرفاهية المادية قد جعلت مفكراً كبيراً هو فوكو، يسترجع الحلم اليوناني ببناء اخلاق جديدة على اساس لذّي ومُتعيّ، ويأمل في تكوين فنّ للوجود في ظل إبستيمية التناهي، فان هابرماز كذلك يجد أن فلسفته أقرب الى إشادة علم للأخلاق معاصرٍ، قائمٍ على تواصلية مجتمعية ذاتية قادرة على استنهاض المشروع الثقافي الغربي من أساسه العقلاني، كما شيّده اليونانُ وتابعه كبارُ معلمي عصر التنوير. لكنه لا يزال محتاجاً الى تكرار زمنه الثقافي حسب معطيات العصر وحصائل التجارب الفكرية والعلمية والتاريخية المتتابعة.

كذلك التواصلية محتاجة حقاً الى فلسفة للوعي جديدةٍ تنطلق من بناء مختلف للذات، كما أن هذه الذات المختلفة مطالبة باقامة نظام للتواصلية يكون باستطاعته دائماً أن يرفض كلَّ تشكيل للعالم لا يكون أساسه انبثاقة الجسدي/ الذاتي حسب لحظات التمفصل النادرة مع جسد العالم المتناهي نفسه. ذلك ما يؤسس لتواصليةٍ تعتمد زمن الندرة والتناهي في تاريخ للجسدي جديدٍ ومختلف.

الفصل الثالث

الحداثة/ ما بعد الحداثة

اللفظة العربية للحداثة تأتي أصلاً من حدث. في حين أن لفظة الحداثة الغربية /Modernité/ مشتقة من الجذر: Mode. وهي الصيغة أو الشكل أو ما يتبدى به الشيء. فاللفظة العربية ترتبط إذن بما له أكثر دلالة عما يقع، إنه ما يحدث. فليس الشكل هو المهم. ليس هو الصورة التي تبرز. فإن ما يحدث يتشبث أساساً بواقعيته وراهنيته. كل ما يحدث يقع في الزمان. ينبجس هكذا مما لم يكن ـ بعدُ. لكنه: كان. يكون. فارتباط الحداثة بالأصل الواقعي والزمني يقدم تصوراً آخر بمفهومها. ذلك أن كل ما يحدث يأتي بالمستقبل. وبالتالي فالمستقبل حتى عندما يكون كامناً فيما يسبقه فان له كينونته المستقلة عن كل ما تقدم عليه. ومهما خضع لشكلانية المنطق (قانون العلِّية مثلاً) أو خضع لدلالة الظهور، فإنه له حَدَثه. حدثيّته. وبالطبع ليس كل حدث هو حداثة. لكن الحداثة لا يمكنها أن تأتي مما لا يحدث أبداً. قد تكون امتيازاً لنوع مما يحدث. والمايحدث في الحداثة قد تكون له فرادته أو نمذجيته. لكن كل هذه الخصائص أو التمييزات إنما لا تكون شيئاً بدون حدثها، بدون حدثيتها.

تنتقل هنا الحداثة من لفظة إلى عبارة عندما ننظر اليها من خلال امتيازاتها الفكرية والإيديولوجية. إنها تقدم ذاتها عبر هذا الذي يحدث بامتياز ما. لكن الامتياز هو خاصية إضافية محتاجة إلى ذلك الحدث الذي تريد هي أن تبرزه، أن تخصصه بما لا تملكه بقية الأحداث. ومع ذلك فالحداثة لا يمكنها أن تهبط إذن من مستوى مفارق للحدث بل هي بالأحرى تنبثق عنه، مضطرة لأن تقيم مملكتها الفكرية فوق مادة الحدث.

حتى تتحول الحداثة إلى إبستيمية فإن لها كل الحق بامتلاك ما يعطيها ثمة شمولية وفرادة في الآن نفسه. إنها تقدم حدثها مفاجأة. تجعله يتقدم على نُظرائه من بقية الأحداث العادية والمبتذلة. لكنها مع ذلك تظل تستمد كل خصوصيتها من كونها ذات أصل في الحدث ذاته. فإذا كانت قد أفرزت ثمة منطقاً، فإن شكلانية منطقها زاخرة حتماً بالمضمون الذي يتقدم عليها إجرائياً ومنطقياً في وقت واحد.

والحداثة إذن تقع هنا، إنها تحدث. فمهما تقول هي عن نفسها، ومهما يُقال عنها، أو يُحال عليها من تحليلات وتنظيرات إنما تظل أشباحاً لها. لذلك فهي تسبق تعليلها أو تأويلها وتبقى بعده، تطفو حوله. تظل أغنى منه. إنها من نوع تلك المفاهيم ـ وإن لم تكن مفهوماً أبداً وليعذرنا القارىء هنا لهذا الاستخدام المحض إجرائي والموقت ـ التي تتمرد على المفهمة. فالقول المنطقي عنها أو عليها، وكذلك التحديد المعرفي لها، يفترض تخطياً حتمياً لمنطق النظام والأنظومة. بل ربما صلحت عبارة الانظومة لتعطيها فرادتها الخاصة بالنسبة لمفهوم النظام الذي يظل يوحي بنوع

من التعقيل والتشميل. لذلك عندما يُراد التعبيرُ عنها ضمن مصطلح الابستيمية فانها تنزاح من حيز المفهوم المفرد إلى التشميل التجريدي الذي يود أن يخاطب التاريخ كايديولوجيا كلية وكليانية، من منطق المفرد المفاجأة، الذي بدوره يحطم كل شكلانية الايديولوجيا والتاريخ، وتأريخها معاً.

إذا كانت الحداثة عنصراً يضاف إلى حدث معين كيما تغدو له ثمة خصوصية امتيازية، فإنها تظل محتاجة إلى تلك الكينونة ـ التي ـ تحدث. ومن هنا فان عبارة هيدغر التي يقول فيها إن الكينونة إنما تحدث، أو إن الكينونة إنما تجيء بفعل الكون، لأنه لا كون بدونها، تلك العبارة هي حدثية بالضرورة. أي أن الكينونة ذاتها لا جدوى ولا معنى لها إن لم تكن تحدث. فالكينونة التي لا تحدث تظل منسية، أو تبقى قبل النسيان والتذكر. مرجع الكينونة هو في حدثها. وإذا ما حدثت الكينونة، صار للحدث امتيازه. صار لدينا ثمة حداثة إذن.

تلك اللحظة النادرة، أو الخارقة، التي يتفق فيها أن الكينونة إنما تأتي، فإنها لا تأتي إذن إلا لأنها حدث. واللغة العربية حين تلفظ الحدث تعطيه خصوصية. ليس هو حادثة، لكنه حدث. فاللفظة في حد ذاتها تميز، تزيح من مسلسل الأحداث، وواقعها السديمي واللامعقول، وغير المتوقع، أو غير المعقلن سلفاً قبل وقوعه. حتى تصير الحادثة حَدَثاً لا بد لها أن تفارق وجودها السديمي، وتبرز وحدها فوق تاريخ الحياة اليومية. إذ تصير ذلك الحدثَ الذي يوقف فجأة سيولة الأحداث. يحقق فيها القطيعة والقطائع. يجعلها نهاية وبداية في حد ذاتها. الحدث إذن يغدو مولِّداً للحوادث. يتميز عنهالأنه يلد منها ليغيِّر فيها. ينقلها من التأريخ إلى التاريخانية. ينقلها لغوياً من تعيين المايقع والمايحدث إلى الحادث في حد ذاته.. الذي يغدو حدثاً. يتطلب وقف التعامل المعهود مع سلاسل الأحداث. لأنه يقدم من ذاته ما يقطع ويفصل حتماً من السلسلة ومعها.

الحداثة هي البدء من ذاتها. هذه العبارة مغرية وإغرائية. ينبغي الاحتفاءُ بها. وفي لحظة الاحتفاء ينبغي التخلّصُ منها حالاً. لأن الحداثة محتاجة حقاً لكل ما يسبقها حتى تتميز عن كل ما يسبقها. لا تلد من عدم. ومع ذلك فإنها مضطرة أن تعدم كل ما سبقها. أو على الأقل فانها تمارس الوقف وإيقاف صيرورة الأحداث. فهل هي منعطف كما نقول في اللغة اليومية. لكن ما الذي يجعلها حقاً انعطافاً. إنها تلوي الأحداث، تدمر حركيتها، توقف جريانها الهيراقليطيي. تقفز من النهر. تقف فوقه. تقول إنها البدء؟ أو الاستثناء؟ أو الشذوذ؟ أو الخروج عن القاعدة؟ لكنها قد تكون الخروج من القاعدة، وليس الخروج ـ عنها.

* * *

الحداثة بنت ساعتها. عبارة شيقة أخرى. لندقق القول إذن حتى لا نُخدع بالبلاغة عن البيان. والعربية هنا كذلك لها خصوصيتها. فالرمز المتمرد على جذره اللغوي لا يفقد الأساس. يحمله معه. لكنه وهو يحمله معه فإنه يقلب وجهه وتوجهه. تحمل الحداثةُ معها حادثتَها لتجعلها حدثاً. فهل هي إذن لا تأتي من حضن الحدث. ولكنها تسقط عليه بطريقة ما. إذن، في هذه الحالة تفارق الحداثةُ أصلها كحدث، وتجعل ذاتها تنصب من لا مكان فوق القاعدة المعتادة لها التي هي الحدث.

فالسؤال إذن ثانية هو: ما الذي يجعل حدثاً يصير حداثة. هنا لا بد من عكس التحليل.

أولاً: كأن الحدث لا يمكنه أن يأتي بالحداثة من لحمه وعظمه. إنه كالمادة الأولية التي تسقط عليها الصورة الأرسطية لتحولها إلى أيقونة. والأيقونة تقف أوتتعلق وحدها في فراغ من المادة والصورة معاً. الأيقونة المعلقة في الفراغ هكذا.. هل هي الحداثة. تغدو وحدَها وحيدة. تصير صنماً تخترع طقسها وزماميرها وأنبياءها وعبّادها. كما ومثلما يحدث لأي شيء في كل مناسبة ولأية صدفة. والفلاسفة المعاصرون يتشبثون عادة ـ هذا ديدنهم ـ بالصدفة. يحتفلون بها أيما احتفال ويستعرضونها أيما استعراض. في هذه الحالة تفقد الحداثة أيقونتها من جديد. يستلبها الطقسُ والشعيرة. ونعود لحالة افتقادها. الحداثة افتقاد الحداثة. تصير هي كلُّ الكلام والتحليل والتعقيل في غيابها.

بل ينبغي أن نقبض اذن على هذا التعريف الهزلي للحداثة. وهو أنها هي ذلك الكلام عن غيابها وفي غيابها. تغدو إلهاً غيبياً وربما غبياً ككل الآلهة الأخرى المبذولة والمعروفة.

والحديث عن الغائب في غيابه ذاكرة مستقبلية تافهة لما لم يقعْ بعد أو لما لم يقع من قبلُ ـ بعدُ. طَلَبُ الغائب هنا هو نوع من سجن الوليد الذي لم يلد بعدُ تحت كل تصنيفات العائلة والدين والمجتمع والسياسة. أقبح مسبة للحداثة. يوطوبيا.

الغياب هو ذلك الشرط الوحيد الذي يلغي الحداثة. يجردها حتى من حدثها. يجعلها ذلك الحدث الذي لا يحدث أبداً. لكن الحداثة مع ذلك تمتلك شيئاً كثيراً من هذا الذي لا يقع فعلاً. لا يحدث اليوم أو غداً. إن لها غيابها. مثل تلك الكينونة التعسة التي يظل الفلاسفة ينسونها رغم كل ادعاءاتهم في تذكرها أو في الانذار حول كونها المنسية التي يجب أن نتذكرها.. لا نتذكرها حقاً!

الحداثة الغائبة يمكن لكل لسان أن يخترع لها اللغة والأوصاف والنحو والدلالة التي يمكن إلصاقها بها دون أن يتاح لها أن تقول كلمتها في كل ذلك الذي يُقحم عليها، ويقتحمها، يغتصبها، يقيم معابدها وهياكلها، وهي فيها ليست سوى اسم. اللغة هنا تطاردها. كذلك تفعل للأسف فلسفة الحداثة. إنها سيرورة وصيرورة هراقليطيسية تجعل جثة الحداثة طافية على جريانها وسيولتها الغبية.

ما أن تحل إبستيمية الحداثة حتى يتغير كل شيء. ومع ذلك فمن يقول إن الحداثة تحلّ. بل هي غائبة. ومطاردتها لا تفعل شيئاً سوى أنها تزيد في غيابها وتشردها حول كل الاسماء والصفات واللغات التي تدّعي الامساك ببعض دلائلها. لكن أي دليل يمكنه حقاً أن يطلق حديثاً عن غيابها وكأنه يجسمها. الغياب لا يصنع إلا الغياب. وهذا هو دأب الذي يملك اللغة خارج وقائعها. وهو حال كل من يضيع شريعة اليوطوبيا قبل أن يرى وجهها. لكن الحداثة تحدث.

المشكلة في الحداثة أنها تريد أن تثور على كل الأنظمة المعرفية التي يسلكها البشر وعقولهم من أجل أن يعرفوا بها ما لم تتيسر معرفته إلا باستيعاب موضوع المعرفة وأنظمته والتخلص من المعرفة وأنظمتها في آن واحد. كهذا المعلم الذي يكتب على لوح أسودَ أمام تلامذته ما يكتب، ثم يمسح الكتابة. ويظل اللوح أَسْوَدَ يتغلب على كل ما يكتب بالأبيض فوق أديمه الافريقي البربري. من يكتشف إذن بربرية اللوح الاسود. دليل واحد إذن هنا نحو الحداثة. وهو الدليل الذي يرفض الكتابة عنه ويظل بعدها دائماً. لأنه يظل قبلها دائماً.

إذا لم يكن بالمستطاع الامساك بحدث الحداثة فإن كل الأوصاف والتحليلات تظل ممكنة.

والطريقة الوحيدة للتعامل معها ليس هو الامتناع عن التعامل معها، ولكن هو الدخول في الحوار مع غيابها لا من أجل التذكير بها، ولكن من أجل استحضار غيابها الخاص. فهي ليست تلك الحبيبة التي يمكن أن يجسدها أي جسد لامرأة يترقبها خيال المراهق. ومع ذلك فهو مستعد أن يتنازل عن خيالها في سبيل الالتحاق بأي جسد لأية امرأة محتملة.

نمتلك إذن بعض حقيقة عن الحداثة عندما نصف غيابها بأنه غياب خاص. صار إذن للغياب ثمة صفة. غياب خاص. كيف نميّزه. كيف نقول عن غياب أنه خاص. ما هو ذلك الغياب الذي يصير خاصاً. من أين لنا خصوصية الغياب هذا، ونحن لا نعلم عن الغياب إلا ما يعنيه غيابه في حد ذاته. فالغياب هو غياب شيء خاص. افتقاد أيقونة، لونٍ منها، شكلٍ حجمٍ. فالغياب إذن لا يمكنه أن يعني شيئاً إن لم يلحق بشيء ما. كأن نقول غياب الشمس في الليلْ. غياب الحبيبة في موعد للقاء بها. غياب الصورة والجسد والصوت والحرارة. . وهذا الشيء الذي نعرفه ونفتقده. إلا أن الحداثة ليست معروفة بعد. وإذا عرفناها فلماذا نقع في شراك غيابها. ما أن نقول عنها إنها غائبة حتى نكون قد حددنا لها ثمة كياناً. لكن الكيان القاعد وراء غيابه ليس غائباً تماماً. والحداثة التي نعرفها وهي غائبة لن تكون إذن تلك الحداثة التي نصفها أو نتصورها نقيض كل ما سبقها على أنه هو قديمها، وقِدَمها الذي أتى قبلها. لكنه لا يأتي قبلها إلا لأنه يأتي بعدها. بمعنى أن الحداثة التي لم تتحقق، ولكن حدث لها أن أعلنت عن غيابها قبل غيابها، فانها لن تعود هي حداثتها، ولكن تغدو وهي شبهها. والشبه يقع لكل ما هو معروف مقدماً. فكيف نقول شبهاً لما ليس لنا أية معرفة عن الشيء الذي نكتشف له شبهاً أو أشباهاً.

* * *

مثلما بنى هيدغر كل فلسفته على غياب الكينونة دون أن يجعلنا نعثر عليها مرة في كتاباته، مثلما جعل من فلسفة غياب الكينونة فلسفةً لحضورها بطريقة ما، أي مثلما جعل فلسفته ذاتها هي ترميز لذلك الحضور إن لم يكن هو الحضور ذاته، فإن غياب الحداثة، والحديث عن هذا الغياب يُدخلنا شيئاً ما إلى جو الخصوصية التي يمكن أن تتمتع به الحداثة، فيما لو أمكن التعرف إلى بعض رموز وجودها من خلال بعض إمارات افتقادها. لكن المهم دائماً في كل هذه الصلة التي يمكن أن نعقدها بين الحداثة **وخصوصية** غيابها أن يقع شيء ما من هذه الخصوصية، أن يحدث أن ثمة غياباً خاصاً ما يقع لنا منه بعضُ الوعي لإمكان أن يقع للحداثة ما يجعلها تحدث. وبكلمة مباشرة فإن اللغة التي ألفنا التعبير بها إنما هي من نتاج التعامل الماضي بين الأفكار والأشياء، بين المعاني والأقوال والإشارات. ولذلك ما أن تمتد شبكة تلك اللغة القديمة إلى إمارات الحداثة حتى تجعلها قديمة مثلها. وتلك هي إشكالية الاحتياز على أية مقاربة من الحداثة. ذلك أن اللغة هي **لغة ـ ما ـ حدث**، أما الذي لم يحدث بعد، فلا بد أن يخترع لغته معه إذن.

هكذا تجيء الحداثة وتجيء معها لُغتها. تحدث الحداثة/ تحدثُ لغةُ الحداثة. إنها تأتي باللغة المختلفة. ولكن كيف يمكن أن يقع مثل هذا الاختلاف. لا شك أن أول ما يدل على خصوصية الحداثة هو صعوبة استيعاب اللغة الشائعة، لغةُ القول اليومي لمجالها الدلالي. ومع ذلك فإن خصوصية هذا الغياب التي تتبدى من عجز اللغة الشائعة عن استيعاب ما لم يحدث بعد، إنما تنهمك مبدئياً في تقويض عادات اللفظ المعاد، تجعلها فجأة عاجزة عن الدلالة. إن رؤية اختراع

ما من قبل شخص عـادي، خارج حلقـة علمائه وصنّـاعه، تجعله عـديم الصلة به، يقف أمـامه عاجزاً عن فهمه، لا يجد الإسم الذي يطلقه عليه، لا يعرف الاسماء الأخرى لأجزائه وتراكيبه. إنه اختراع موجود مـلء حواس هـذا الشخص. لكنه اخـتراع لا يحدث، لا يقـع، رغم وقوعـه المادي. فوجوده بمثابة عدمه بالنسبة له. هكـذا قد تقـع الحداثـة في زاوية مـا، في لحظة مـا، ولا يعيها الفرد أو المجتمع، وحتى التاريخ نفسه ما دام لا يستطيع أن يمدّ فوقها شبكيـة لغته وألفـاظه المعهودة. فالحداثة إذا كان لها أن تحدث إذن، فهي تحدث ـ في ـ اللغـة. وحدوثهـا لغوي أصـلاً مهما كان لها تجسيد وتجسيم في الواقع.

فالمايحدث لغوي. لكن اللغوي ليس هو المايحدث إلا عندما ينفـك اللغوي عن /اللغـة. لأن اللغـة هي شبكة المفـاهيم المتعارف عليهـا، هي نسيج الـدلالات المفروغ من دلالتهـا، المصنفـة جيداً في القواميس، والمتشكلة جيداً في تعاريف المعلومات والنصوص المتداولة، ولغـونات العلوم والثقافات المبرمجة المنمذجة المتشكلة أشكالها الأخيرة والنهائية.

* * *

يظل هيدغـر يتقفى آثار كينونته الضائعة عبر كل ملفوظاته، وملفوظياتـه (les énon ciations) ليكسر حدود المفهوم من الكلمات، والمتعارف عليه من المفاهيم، ويضعنا على شواطىء الـلامفكر به، اللامعقول بعد. فالسجن هنا هو الذي يحطم أسواره ليوقفنا على العراء خارجه. كأنما اللغـة الهيدغريـة، في أقصى نضالاتها، إنما هي محاولة لردّ اللغة إلى حيّز الرمز، محـاولة لاسـترجاع كـل انتشارات الدالّ في دلالاته إلى الدال وحـده ووحيداً. أمـا كيف يمكن تحقيق مثل هـذه المعجزة، كيف يمكن القـول واللغو والكـلام عن الدال بـدون أية دلالات، فـذلك هـو أبعد مـا يمكن أن يمارسه التمعين(*) عندما يستطيع أن يتجاوز الماقبل اللغوي، إلى المابعد اللغوي. . الذي يظل مع ذلك لغوياً، إنما لغوياً مختلفاً حقاً.

يريد المابَعْدُ اللغوي أن يحقق التعبير عن المايحدث. أن يصير هو جاهزية ذلك التعبـير، الذي يخلُص من كل مفاهيم التعبير وأدواته المعهودة. ولغةُ الدالّ وحدها هي القادرة على أن تكون حيّزَ المايحدث، عندما يتمكن الدال فعلاً من التقدم على كل المدلولات، عندما يخلّفها وراءه؛ عنـدئذ فقط يقع المايحـدث في حيز المـابعد اللغـوي. يقع ذلـك المستقبل للماضي والحـاضر، وللمستقبل نفسه، ذلك المستقبل للزمن كله، في كل آناته.

فـإن الكشف عن مستقبـل المـاضي، ومستقبـل الحـاضر، ومستقبـل المستقبـل يعني الالتقـاء بالمايحدث المتميز عن كل حدث، والمحايث له في ذات اللحظة.

حتى نلتقي الحيّ ينبغي انتـظار المايحـدث. فالحي فيـزيولـوجيـاً وفيـزيـائيـاً هـو قـاعـدة الحي ميتافيزيقياً، أو أنطولوجياً، أو بالأحرى أونطياً فحسب. ليس متمركزاً في شيء، وليس متجوّياً في فراغ. لكنه شارد في أنحاء الزمكان. ولشدة ما هو حي، ولراهنية المايحدث فيه فـإنه مبعثُ فـرارِ العقل من إنتاجاته. دعوة للوعي كيما يرفض كل اللغات التي يحكي بها مـع الجميع، لكي يلتقي تلك اللغةَ التي تَهبُ المُفَرْدَنَ أعزلَ وحيداً. هنا يشتغل التمعين على الـراسب المادي الأخـير لكل

(*) التمعـين: Significationisation، عبارة يشتغـل عليها التـأمـل الفلسفي في هـذا الكتـاب حسب تنميات كينونية مختلفة، تبعدها عن أصلها القاموسي. وفي سياق هذا الفصل يرد بعضها.

متعين، ليبرهن على لاتعيينه ولا تحديده، بل بالعكس ليوضح له كيف أنه يمكنه أن يحطم المفهوم الذي اعتاد أن يندرج تحته، ليفوز بهويته الخاصة، بفردانيته، أي بمعناه الذي لا ينطبق إلا عليه. إنه ذلك التمعين الذي لا يعطي معنى لأحد، ولكنه يكون قادراً على تقبل معنى كل أحد، منه فحسب.

لذلك فالتمعين هو كاشف الراسب المادي الأخير لكل متعين. لهذا الذي يحدث فيه المايحدث. ولذلك أيضاً كان أعلى مستويات التأويل تجاه النص المبدع، هو ذلك التأويل الذي يُمَعِّن - المعنى في المايحدث في النص، في النص عندما يجعله يحدث، عندما يكون التأويل قادراً على تفجير النص إلى تناص. إلى حركة حدوث النص، أو التنصيص لدى كل قراءة تأويلية. فالتأويل هنا لا يتذوق المُبْدَع في النص المُبْدَع، لكنه يفجر فيه قدرته على التناص. في تحريره من كل دلالاته، التي تؤلف أعباءه، ورده إلى داله الأصلي الخالص الذي هو قبل العبء، وإن كان يأتي بعده. هو المابعد - النصي، لأنه يسلّم كل ما فيه من المابعد - اللغوي. يقدم مفاجأته الخاصة للتأويل المفاجيء، ذاك الذي يحمل القراءة التي تأخذه على حين فجأة.

إن [التصفية] الأرسطية (Catharsis) تغدو في سياق التناص - كما نعنيه هنا - ليست تلك التصفية النفسانوية التي يحدثها الفعل الدرامي التخييلي، بل هي تعرية الدال من أعبائه المحمولة عليه من دلالاته المنشورة فيه والمنتشرة عنه. إنها التعرية أو تصفية الدال الدرامي نفسه من تلك ← الأعباء. استعادة التخييل من فوضى صوره، ومباشرةُ فعلِ التمعين في فعل تخييله الخالص. فالتصفية أو التعرية هذه، ليست نشاطاً استرجاعياً بل هي حصيلة الراسب المادي الأخير المتبقي عن عملية اللغونة الإبداعية في النص المبدَع؛ إنها المابعد اللغوي، إنها الحي ما بعد الحياتي. فما يتبقى بعد التصفية هل هو المثل الافلاطوني. بل هو المثل الآخر المعاكس للافلاطوني. هذا الذي لا يمكن الالتقاء به إلا في ذروة كثافته، وليس في ذروة شفافيته. هذا الذي لا يجسد المثل، ولكنه يجده في جسده الذي أضاعه وبقي هو بعده ظلاً وشبحاً. فتلك التصفية اللاأفلاطونية والحداثوية إذن في فعل الحداثة، هي التي تجرد الأجساد من ظلالها وأشباحها، وتجدها حرةً منفلتة، تمرح وترقص في كل الحدائق المحرّمة على آلهة الأولمب وسلالتها اليهودية المسيحية من بعدها.

إنها تصفيةُ طبقات وركام المفاهيم من فوق جسد الرمز، تخليصُ الرمز من كل مرموزاته، ونصب تمثاله في أرض العراء. إكتشافُ أن للرياضيات اقتصاداً لا يقوم في العلاقات ما بين الأرقام، ولكن ما بين كثرة من الأجسام والأشياء والأحجار والأشجار والحيوانات. إكتشاف النساء في الانثى، وليس الأنثى في النساء؛ نسيان اكتشاف [أجساد] الأنثى من أجل اكتشاف أجساد النساء. مابعديّة اللغوي تنسف إذن ما ورائية اللغة. تحرير الرمز من مرموزاته. تحرير النص من نصيته، وإطلاقه في التناص. انتزاع النص من كثرته، واستهدافه في أقلوية التناص. استعادة الغوص ما - تحت - السطوح، والعوم فوق السطوح دائماً. وحده البحرُ هو السطح. وأعماقه لم تكن إلا من أجل أن يحدث الموج. سطوح ترغي وتزبد في سطوح. هي هو البحر.

* * *

تلك رحلة التمعين في تشرّده. لا يمكن القول عنه إنه موجد المعنى أو المعاني. لأن المعنى لا يلبث حتى يتصيّده المفهومُ. ويصير التمعين أحد أنشطة المفهمة. يعجز العقل إذن عن العثور

على عقله، ذاته، بعد إنتاجاته. يغدو أسيرَ عقلانيته. تتصيّدهُ الإيديولوجيا. ينطفىء فيه جنون الحداثة. يمسي قديماً في أركيولوجيته. مستحاثاً بين مستحاثاته. العقل محتاج إلى إنتاجاته، إلى أركيولوجياته متمثلة في ركاميات الأنظمة المعرفية، الممسكة بحيّزات العلوم والمؤسسات. العقل المنتج للتقنية كيف يمكن الفوز به بطريقة لاتقنية، الامساك به لا تقنياً. اليدُ الصانعة للآلة، كيف يمكن الاحتفاظ بها لا آليةً. التقدم يفترس الحداثة. التقدم يدعي الحداثة التي يقتلها. التقدم يضمر المتقدم يطويه تحت صخب آلاته، يعيد انتاج وجهه وملامحه. كيما يمحوه في النهاية.

كل ذلك لأن الحداثة في نهاية المطاف سوف تتواجه مع التكنولوجيا. ذلك أن المشروع الثقافي الغربي تميّز عن مشروعات الإنسانية كلها في أنه استطاع أن يخلق طبيعة أخرى فوق الطبيعة الأصلية، وأعاد إسكان إنسانه ومجتمعه في بيئتها. فغدا إنسانُه مختلفاً في بيئة مختلفة، يتحكم فيهما معاً مقياسُ التقدم التكنولوجي وحده. فصارت الحداثة ذاتها مُطاردةً في تلك البيئة، غريبةً في مجتمع التقدم. أحس بذلك فلاسفة الغرب منذ أواسط القرن الماضي. وغدوا يتحدثون عما سمي بالمرض التاريخي. وقد كان أول من عبر عنه هيغل تحت مصطلحه الشهير: شقاء الوجدان، أو الوجدان الشقي. ذلك أن التاريخ أصبح يعني سيطرة مطلقة للوعي على الأحداث وتوجيهها. غدا له معنى وحيد هو التقدم. والتقدم مقياسه حصائل التغييرات المادية التي تتحقق في مجال الصناعة والعمل والتنظيم الاجتماعي. في حين يسيطر التاريخ هكذا على مسيرة الإنسان، يحتويه من كل جانب، يوجهه الاتجاه الوحيد المعقول، فانه لا يتبقى ثمة وجود لكل تلك العناصر أو القوى الأخرى التي لا تجد لها تفسيراً أو تجسيداً في خطاب التقدم وإنتاجاته. فالتاريخ المكتوب الذي ينشئه الوعي عن وقائع تقدمه يصير هو الدالّ الوحيد الذي لا يمكن لأية فعالية أن تحوز على ثمة كيان دون أن ترجع اليه، وتدخل في شبكية تعليلاته. هنا التاريخ المكتوب يقتل التاريخ المعاش. وثورة نيتشه على ذلك التاريخ الأول إنما تأتت عن ادعائه احتكار المايحدث. فالتاريخ المكتوب أي ما يمكن لثقافة معينة أن تعقلن عبره مسيرتَها وأن تحدد اتجاهها المتصور، وتفترض أسباباً وغايات لكل أحداثه، انما هو نتاج عقلانية الوعي المسيطر. وهو الذي تصدى له الفلاسفة والكتاب الذين وُصِفوا! بالعدميين، من أمثال بلوخ وأدورنو فيما بعد. وكان نيتشه في طليعة هذا التيار، لأنه اختار التاريخ الآخر المختلف. لأنه عبّر من خلال مصطلحه عن مفهوم الأفق أو الشفق. كيف أن المايحدث في نصفه المظلم هو أغنى وأعمق بكثير مما يظهر في نصفه الأعلى المنوَّر. فالشفق يعكس صورة الحياة، ما يخفى منها، أو ما يعجز العقل النظامي عن استيعابه يظل يطارد ويؤسس في الأعماق ما يظهر على السطح. فإن فكر نيتشه يعدم المرموز من أجل استعادة الرمز. ويطيح بأساليب التعقيل المنتجة لواحدية التفسير، من أجل أن يعيد افتتاح مسرح الحياة كله أمام الحي لا أن يسجنه في تمثيلية واحدة عنه تدعي اختصاره واختزاله.

إذا كان القرن الماضي هو عصر اكتشاف التاريخ في كل مجالات المعرفة، فقد رأى نيتشه أنه ليس التعلق بالتاريخ الذي يعبر عنه بالتعلق المرضي سوى تعويض عن العجز في إبداع تاريخ جديد. كأنما غدت مهمة ذلك التاريخ هو إغلاق الطريق امام عصر الحداثة. ونحن نعلم أن نيتشه لا يرى إلا في العصر اليوناني قبل السقراطي تلك المرحلة التي كانت الحياة فيها متحدة بالتاريخ. لكن منذ أن غدا للمشروع الثقافي الغربي بعد المسيحية ذلك التاريخ المكتوب والذي

تطور إلى أن يصبح علماً، فإن التضاد وقع مجدداً بين ذلك التاريخ الوحيد الاتجاه والحياة. ذلك العصر الدرامي الذي حكمه «ديونزيوس» وحده لم يعد سوى حلم تراجعي في فكر نيتشه. إنه بشكل ما عصرٌ يمثل الحداثة بصرف النظر عن لحظته الزمانية المغرقة في القدم. أما كل ما أتى بعده فليس سوى انحطاط وتدهور متماد بالنسبة له. حتى عصر الأنوار أو التنوير فإنه لم يتمكن من استعادة التطابق بين التاريخ والحياة، بل سارع إلى إشادة العلم باعتباره البديل النهائي عن المعاناة الدرامية لانفصام الداخل والخارج، المعرفة والعمل، المكشوف في شفق الحياة والمستور منه.

وأكثر ما أثار نيتشه هو أن يغدو التاريخ نفسه علماً. على أنه يجب ألا نفهم من ذلك أن نيتشه كان يدعو إلى تقويض العلم. بل كانت خشيته من ذلك العلم الذي يدَّعي اجتياح كل ميادين المعرفة بحيث تغلق الطرق دائماً امام المعرفة المختلفة. فالتأويل ينطلق من العلم، من المعلومة، لكنه تظل له قدرة دائماً على إعادة النظر فيها وتجاوزها. إنه يحوز على معنى التاريخ وفي الوقت ذاته يمكنه الغاؤه. «فكل من المعنى التاريخي ونفيه ضروريان لصحة الفرد، والأمة والحضارة». كما يكتب نيتشه. ولكنه مع ذلك يلح على الانسان أن يحس الاشياء، أن يتصل بالعالم مباشرة، دون المرور بقنوات التاريخ ومعانيه، أي دون أن يعتمد تلك التفسيرات ـ الايديولوجيات الموحِّدة لحركة التاريخ.

على أنه يُطلب من القارىء العربي هنا أن يتنبه إلى اسم التاريخ الخاص الذي يتردد هنا كثيراً في سياق المصطلح الغربي الخالص. فإن نيتشه وكل الثائرين بعده من المفكرين الموصوفين بالنهيليين أو العدميين، إنما كانوا يضعون نصب أعينهم هذا التاريخ المحدد تماماً بايديولوجيا المشروع الثقافي الغربي التقليدي. أو حسب مصطلح فلسفي ستكون له السيادة اعتباراً من هيدغر، فإن النفي يتوجه إلى تلك الميتافيزيقا التي حاولت أن تدعي تمثيلها للكينونة، في حين أنها ادعتها زوراً، وطردتها خارج معقوليتها. والتاريخ الذي أغضب نيتشه دائماً هو تاريخ تلك الميتافيزيقا، الذي سوف يسميه هيدغر بأنه تاريخ نسيان الكينونة. وهو النسيان المقصود الذي يتجاهل هدفه الحقيقي في البداية، ثم يمسي نسياناً مركباً، لأنه يتحول إلى نسيان نسيان الكينونة. مما يسمح له أن يقدم غياب الكينونة الدائم على أنه هو الحضور النهائي لها.

* * *

لا شك أن العدمية الحديثة مهدت لبروز منهج التأويل الذي غدا هو بدوره المنهج المكتشف لفكر الحداثة في النزعات الكثيرة التي أسست لفلسفة الاختلاف باعتبارها تتجاوز مفاهيم المنهجية، إلى التأويل الذي يصير بدوره أداة فعالية للكشف عن المختلف. نقول إن هذه العدمية قد مرت بمراحل متباينة، وغدت لها مفاهيم عديدة قبل أن يجعلها هيدغر منطلقاً لفلسفة البحث عن الكينونة الضائعة أو المنسية. وأول ما ينبغي الالحاح عليه هنا هو أن مفهوم العدمية الحديث لا يعني ذلك السلب المنطلق أو المطلق. بل هو ارتبط جذرياً بنوع الموضوع الذي ينصب عليه. فهو مفهوم سلبي بالنسبة لكل ما تقدمه الميتافيزيقا التقليدية من وثوقيات. وهو سلبي على طريقة نيتشه كما رأينا عندما يحوله جهة مايسميه بالمرض التاريخي، هذا التعلق المريض بوحدانية التاريخ المكتوب أو المقبول مؤسسياً. وهو عند هيدغر إنما تضع العدمية نهاية لأزمة الانسانية التي لم تعد قادرة على الاحتماء وراء المركزية العقلانية للميتافيزيقا التقليدية، وفي الوقت ذاته لا تجد لها مرجعاً أو أساساً خارج هذه الميتافيزيقا ذاتها.

فإنه بعد إعلان موت إلّه تلك الميتافيزيقا على يد نيتشه، وتسارعت الفلسفات الناعية للذاتية الغربية التقليدية، والداعية إلى تقويض مؤسساتها التعقيلية والأخلاقية والسياسية والمنطقية، فإن هيدغر أعطى للعدمية قواماً جديداً مختلفاً. لأن مذاهب فكرية كبرى عند /يونغر/ أو /إشبنغلر/، أو كما تطورت لدى الجيل الأول من فلاسفة مدرسة فرنكفورت، عملت تهديماً نظاميا في بناء الذاتيات التقليدية وصولاً في النهاية إلى إعلان سقوط مفهوم الذاتية في مطلقه وجوهره العقلاني الأصلي. وبذلك غدا الفكر بدون أساس أو مرجع. وكان استسلامه حتمياً لسطوة البديل التكنولوجي الذي يجتاح عالم الموضوع، ووراء رايات التقدم في مختلف مجالات الحياة اليومية والاجتماعية والاقتصادية. كان ذلك فعلاً عصر انهيار الايديولوجيات الكبرى التي قادت المشروع الثقافي الغربي سواء في مرحلته الدوغمائية المسيحية، أو في مرحلة عصر التنوير ونشأة العلوم المادية وصولاً إلى عصر سيادة منطق المبادلة في كل شيء، وانحسار أية شخصية ثابتة للذات التي غدت بدون ذات أو أصل ذاتي، أي عصر المجتمع الاستهلاكي المسيطر راهناً، والذي لا يبدو أن بعده سيأتي عصر آخر.

* * *

لا شك أن فلسفة التأويل عند غادامير تريد استعادة الذات بطريقة مختلفة. وهي هنا تسير على خطوات هيدغر، ملبية دعوته إلى اعتبار العدمية نقطة بداية وليست نقطة نهاية كما حدث لأجيال من فلاسفة الثورة على الميتافيزيقا التقليدية. فليس المهم أن نرتاح عند الخلاص من مرحلة تقويض الدالّ القديم، الوحيد المسيطر. بل لا بد من الشروع في صعود الطريق الذي نزلناه. لأن الذات التي قوضناها مع مشروع الميتافيزيقا التقليدية، كانت ذاتاً تجريدية، تقف قبالة موضوع تجريدي هو الآخر. كانت الذات تصوغ نفسها على هيئة وعادة الموضوع المجرد الذي أوقفت فعاليتها على التصدي له وفهمه. هي تلك الذات التي تموضعت تجريدياً كذلك. والآن يحين وقت استرجاع الذات الأخرى المنسية والمهملة والمحقّرة، المحذوفة من خطاب التنوير والمسترجعة استرجاعاً سيئاً وحلمياً في الرومانسية التي جاءت ردُّ فعلٍ على سيادة الذاتية المطلقة والمجردة التي أتت بها لحظة التنوير، والتي هي بدورها كانت ردَّ فعلٍ على إطلاقية الموضوع وتجريده اللاهوتي في الفلسفة القروسطية، بحيث إن التنوير ألغى اطلاقية الموضوع اللاهوتي، أعلن موت الإلّه، ليتقمصه في الذات الانسانية.

إن استرجاع الذات الفردية المحدودة، المتناهية، الموجودة هنا وهناك مع كل ذرة انسانية، تتطلب ولا شك قلب نظام الأنظمة المعرفية من أسسه المنطقية والانطولوجية. لكن لن يتمّ مثل هذا الاسترجاع إلا بعد أن تكون الذاتية الاطلاقية قد قطعت رحلة اكتشاف العلم الحديث، وصولاً إلى سيادة التكنولوجيا باعتبارها هي صورة الذاتية المطلقة منعكسة على الواقع الفيزيائي والاجتماعي. هذه الصورة الانعكاسية هي التي سيكتب لها الانتصار النهائي على الأصل، لأنها هي التي تستحوذ على الموضوع بكليته، وتغدو الذات المطلقة بدورها ظلاً باهتاً وشبحاً هائماً لا حقيقة له إلا فيما تمثله التكنولوجيا وتفرض من قيم وعلاقات ومنهجيات عقلانية وإيديولوجية، لأنها تغدو هي مقياس كل شيء مقابل انسان العصر الهيليني الذي كان هو مقياس كل شيء، «إذ كان ديونزيوس هو كل شيء وفي كل وقت» حسب المصطلح النيتشوي العتيد.

تقوم رؤية غادامير ـ المخلصة إلى أقصى الحدود للمنعطف المعرفي الكينوني الهائل عند أستاذه

هيدغر ـ على تجديد الاعتقاد بإمكانية استرجاع الذات بخصائصها الواقعية، التي كانت هي موضع ريبة واتهام التنويريين القدامى، وفيلسوفهم الأكبر ديكارت. تلك الخصائص هي نواقص الذات نفسها. وهي أن الذات أصلاً محدودة، وأنها لا تستطيع أن تمارس أي احتكاك مع العالم إن لم تأت بكل ذاتيتها معها. لا تستطيع أن تتجرد من لحمها وعظمها، وتتصفّى. إذ عندما تتصفّى تشفّ وترقّ حتى تتجوّى وتتبدّد، تذهب هباءً في الفضاء. فالذات هذه التي يملكها كل أحد منا، والتي يمكن التعبير عنها تحت مصطلح الجسدي/ الذاتي لا يمكنها أن تقدم على إدراك أو معرفة أي موضوع دون أن تأتيه وهي مثقلة أصلاً بما كان يدعوه المنطق التنويري بالأحكام المسبقة. وهنا يبرز فهم جديد عند غادامير لثورة نيتشه على التاريخ المكتوب، على ذلك التاريخ الذي يدَّعي أنه يصير علماً. لأن حقائق مثل هذا التاريخ أنما تستمد كل شرعيتها المعرفية من ادعائها الموضوعية الناسخة لكل الأحكام المسبقة، البعيدة عن ذاتية المؤرخ والتاريخي.

غادامير يدعونا إلى تفحص ما ندعوه بالأحكام المسبقة. فهي ليست مفاهيم مغلوطة بالضرورة نستبق بها عملية الفهم للموضوع بحسب ما يمليه علينا نصُّه المكتوب أو علامات وجوده الواقعية إن لم يكن نصاً. الحكم المسبق هو أشبه بمشروع للفهم، مشروع للقراءة، إن مشاركة قبلية تنبع من الانطباع الأولي الذي يمكن أن يحوز عليه الفهم. لكن هذا المشروع الذي ندخل بواسطته إلى عملية الفهم يظل هادياً من ناحية وقابلاً للتعديل الدائم على ضوء تقدم الإدراك، واستكمال الاستيعاب. «فكل باحث عن الفهم معرض للأخطاء الناجمة عن الادراكات المسبقة التي لم تخضع بعد لامتحان الأشياء ذاتها». كما يقول غادامير. فليس ثمة (موضوعية) أخرى هنا إلا التأكيد الذي يمكن أن يتلقاه الادراك المسبق خلال عملية نشوئه. بحيث يمكن أن ينقلب إلى فهم متطابق مع موضوعه، أو يمكن تعديله أو رفضه كلياً، واقتراح مشروع فهم آخر يخضع لذات الحلقة، التي تذهب من الادراكات المسبقة إلى الادراكات المؤكدة أو المعدلة وبالعكس. فالحكم المسبق عامل مؤسسي لقراءة النص. وهو كذلك الذي يشكل أرضية أوسع للفهم، بحيث يغدو الفهم نوعاً من تعارف بين الذات وموضوعها. فاستعادة دور الذات الناقصة، والقابلة للخطأ، والمتعثرة، ولكن الهادية والمستهدية بأخطائها وأحكامها الناقصة والمسبقة نفسها، تنقل الفهم إلى عملية فهم الفهم التي هي حقيقة التأويل كمنهج قبْلي ـ بَعْدي في آن معاً، عند غادامير. وهي ذاتها التي تؤسس التمعين باعتباره ليس تناصاً فقط للاركيولوجيا، بل هو ما يصف عمل هيدغر كله وشرَّاحه حول محاولة استحضار نسيان الكينونة. إن ذروة منهج التأويل عندما يتحول الى معاناة حقيقية للامُفكَّر به، أي عندما يفارق منطلقه عند غادامير باعتباره تجديداً لقراءة التراث، إلى محاولة استيعاب أونطية وليس إبستمولوجية فقط لحالة التعاطي والتعامل مع الكينونة. إذ يدخل الفكر هنا حلقة المشروع الفهمي بكليته، أي بكل ما يتضمنه هذا المشروع من توقعات وانتظارات، من أحكام مسبقة وشبه أوهام وأحلام، ومن خوف ورعدة كيركيغاردية، لكن غير تصوفية ولا غيبية، بل جسدية/ ذاتية.

التمعين يتضمن التأويل ويتجاوزه كما أرى، لا لأنه يستبق ويستوعب فهم الفهم فحسب، ولكنه ينقل معه كل تجربته في الاستحواذ على/أو الترميز عن لاشعور اللغة. فما الذي يكفل ألا تكون الأحكام المسبقة غير اعتباطية وجزافية إلا ذلك الاتصال السري والمادي في آن مع حميمية اللغة إلى درجة اختراق خزينها الخاص من اللاشعور اللغوي الذي يترسب في تراث كل لغة عبر

ثقافاتها المبدعة والواعدة بما بعدها. وعند غادامير أن الفهم ونموه التدريجي هو الذي يمكنه أن يكفل عدم الوقوع نهائياً في حبائل ذلك النوع من الأحكام المسبقة الاعتباطية والجزافية. ذلك أن الفهم ليس عملية بسيطة ولكنها فعالية مركبة تستخدم كل ما نعرفه من مهمات العقلنة، من تحليل وتركيب، وتصنيف ومضاهاة بين المفاهيم والعلامات وظواهرهما المتداخلة المعقدة. مهنا يبدو أحياناً عند غادامير أن الأحكام المسبقة ليست سوى مصطلح إجرائي. ذلك أن منشأها الأصلي يأتي عن هذا الاختلاف الواقع بين لغة المؤول الراهنة، وبين لغة التراث المغرقة في القدم. ثمة حوار صعب يقوم بين اللاشعور اللغوي للقارىء، واللاشعور اللغوي الكامن تحت النص موضوع التأويل. وليس ثمة حل في رأي غادامير لحل مشكلة هذا الحوار الغامض سوى الذهاب مباشرة إلى النص، والاصطدام به ـ والعبارة له ـ هذا الاصطدام هو الذي يحقق الولوج إلى معاناة النص. كل ذلك بالطبع يتطلب الإقرار بأن ثمة ذاتاً حقيقية هي المتورطة بفعل التأويل. وأنه لا يمكن بالتالي الأخذ بموضوعية المعلومة الابستيمية إلا إذا استعدنا تجربة تحقيقها والتوصل إليها، إلا إذا كانت لنا تلك الجسدية/ الذاتية القائمة تلقاء النص، وأصله في العالم، الذي هو بدون أصل بالمعنى الميتافيزيقي التقليدي.

التأويل في مجال النص وقراءة أركيولوجيا المعرفة والتراث، يقابله التمعين في استعادة دور الذات المتناهية، بكل خصائصها الايجابية والسلبية في منهجية وتنمية الموقف والعلاقة من استحضار نسيان الكينونة. فإن هيدغر لم يغلق الباب أمام استحضار نسيان الكينونة. لم يقترح منهجية معينة لمقاربة هذا الموقف. والتأويل عنده هو تحرير المنهجية، وتجاوز المنطقية التقليدية، وتبرير الحلقة باعتبارها أعلى أشكال الفهم التي تحتوي فهم الفهم ولا تغرق في تحديداته المدرسية. ولم يذهب التأويل عند غادامير بعيداً عن أصله الهيدغري، إنما ازداد تركيزاً. إذ استخدمه في نقد التاريخ وخاصة في مجال علاقة النص التراثي والأدبي بتحولات الحداثة. فأعاد قراءة الرومانسية على ضوء التأويل وعلاقتها بعصر التنوير، وصولاً إلى تأكيد أن التأويل هو السبيل الوحيد لإعطاء شرعية أونطية للعلوم الانسانية الحديثة. فإن الباحث في هذه العلوم لا ينفعه شيئاً التنصلُ من ذاتيته وادعاء الموضوعية الكاملة في معالجته لمفاهيم علمه ومكتسباته النظرية والتطبيقية. ذلك أن الحكم المسبق ليس خطأً في حد ذاته، بل هو ذلك الشروع في الحكم الذي ينتظر اختباره واكتشاف خطئه من صوابه. فالحكم على الحكم المسبق بكونه خطأً قبل اختباره هو ما يجر الباحث التاريخي إلى ادعاء تلك الموضوعية الصارمة، وكبت فعالية النقد مسبقاً. ذلك لأنه لا يمكن إيقاف فعالية النقد عند موضوعية الموضوع وتحقيق شروطها فقط في غياب عن الذات التي يدعي العلم ضرورة غيابها التام وحياديتها؛ في حين أنه لا يمكن حذف هذه الذات وتغييبها: بل على العكس فإن ادعاء مثل هذا الموقف هو الذي يسقطنا ثانية في ايديولوجيا الذات المتعالية التي تمارس سلطتها في الخفاء ومن وراء ستار الحيادية المزعومة.

فالتأويل يعترف بالتدخل المباشر لفعالية الذات المفردنة، لوجودها. واعترافه هذا يحرره من كل أوهام الحقائق المطلقة، ويفتح امامه مجال التعامل مع كل سلبيات الذات وإيجابياتها، بحيث يتم عرض فعاليتها الظاهرة والباطنة أمام الرؤية الفلسفية الفاحصة والمدققة. فيكون استيعاب الموضوع هو في الوقت نفسه استيعاباً للذات التي تتصدى له. هنا يغدو التأويل تمعيناً. لأنه

يعترف بمنطقية الحلقة التي تربط طرفي العملية التأويلية، بحيث تتم الإحالات القصدية بين قطبيها؛ ليس على الطريقة الفينومنولوجية التي انتهت إلى تجريد الذوات المفردنة إلى نوع من الذات المتعالية مقابل موضوع مجرد متعال هو بدوره كذلك. بل إن التمعين يريد أن يمارس فعل الفهم وفهم الفهم، الجاري كل لحظة بين كثرة في الذوات وكثرة في الموضوعات. إنه يعود إلى منطق الحي، إلى انتظار الفهم الحي للموضوع الحي، بما يتخلل هذا الفهم من مختلف حالات سوء الفهم والتنافر والانحراف واليأس من الاحتياز على الشيء، والرغبة في الاحتياز في ذات اللحظة.

التأويل ليس هو مجرد الفوز بفهم النص في ذاته. فذلك هدف وهمي ويغدو إيديولوجياً عندما تمارسه منهجيات العلوم الانسانوية المزاحمة /أو المدعية لقيم المنهجيات التابعة للعلوم المادية الموصوفة بالصحيحة [هذا الادعاء الوهمي الأكبر]. بل إن التأويل يصير تمعيناً عندما يفوز كذلك بأسلوب قراءة المؤوِّل للنص، مما يتيح للنص أن يتوالد تناصّاً، لا أن يتكاثر كمياً، ولكن أن يكشف له ذاتية ما عبر ذاتية المؤوِّل نفسه، أو عبر كل حالة تأويل للنص أو تمعين.

* * *

لا ريب أن عصر الأنوار الأوروبي الأول كان مدفوعاً نحو استبعاد الأحكام المسبقة، لتقويض مفهوم السلطة في إصدار المعرفة. فإن اسماء مثل أرسطو أو القديس توما أو القديس أوغسطين كانت كافية لتشرعن أية معرفة ترتبط بها. فسلطة الاسم الفلسفي أو اللاهوتي، وشيوع معرفة ما لدى طبقة متنفذة من الإكليروس أو المتفقِّهين أو رجال البلاط أو سواهم من الفئات المسيطرة، كانا بمثابة العوائق المانعة في وجه تقدم المعرفة ومولد العلم الحديث. ولذلك كان منهج البرهان التجريبي هو المثل الأعلى الجديد لتقييم المعرفة بحيث يمكن تجاوز كل حقيقة أو معلومة ليست بذات أساس واقعي لها يمكن البرهان عليه تجريبياً أو الاستدلال عليه عقلانياً بما يحقق له شرطي الوضوح والتميز الديكارتيين. فديكارت هو صاحب القطيعة الأولى مع الفكر القروسطي، أو مع ذلك التراث من المعارف المدرسية المختلطة بالخطاب الديني، والمرتجعة إلى الأصول اليهودية المسيحية، والمحتمية وراء أسماء التراث الكبرى وشعاراته.

يريد فكر التنوير في مطلع القرون الحديثة أن يفصل بين الحقيقة والسلطة، سواء كانت مراجع تلك السلطة اسماء كبيرة فلسفية أو لا هوتية. إذ لا يمكن ضمان الحقيقة بمجرد ربطها بمرجعها السلطوي. من هنا كانت الحملة على الأفكار والمبادىء والمعارف الموصوفة بالمسبقة لأنها لا تعتمد برهانها من خارج سياقها المعرفي أو العلمي فقط، بل إنها تفترض ذاتها مقياساً لكل الحقائق الاخرى. إنها تمنع مولد البحث، واستعادة العلاقة البريئة بين الفكر وموضوعاته. لكن فلسفة التنوير لشدة حرصها إذن على موضوعية المعرفة فقد جرفت الذات الفردية تحت غطاء من الذاتية المطلقة التي عبرت عنها بمثال **الكمال**. فالهدف لم يعد تحقيق الإيمان المطلق. كما في المرحلة المدرسية، لكنه صار هو **الكمال**. والكمال يعني تطابقاً كاملاً بين الذات والموضوع، الذي ينحل أخيراً فيما فهمته المثالية الالمانية كاستحواذ كامل من قبل الذات على الموضوع. ههنا تكمن إيديولوجيا الميتافيزيقا الحديثة، المؤسَّسة مع ثورة التنوير. فهي استبدلت المطلق اللاهوتي بالمطلق الانساني. فيكتشف فوكو بسهولة أن اللامتناهي يظل أصلاً للمتناهي. والغيبية هنا تظل تُحْمَلُ على المفهوم الإنساني كما كانت أساساً للمفهوم اللاهوتي. لكن فوكو يستند في إبستيميته هذه إلى

الدرس العميق الذي انطلق من هيدغر دائماً، وهو أن الميتافيزيقا الحديثة، سواء عند مؤسسها الأول ديكارت، أو عند زعيم المثالية فيها هيغل إنما اعتمدت فكرة الجوهر اليونانية. بمعنى أنه يجري الانتقال من جوهر أو ماهية إلهية، إلى جوهر أو ماهية إنسانية. والجوهر هنا لا يتغير كأقنوم ميتافيزيقي بإضافته إلى صفة خصوصية. ذلك أنه يظل هو الاطار الاطلاقي المعرفي الذي يغطي ويضمر كل الخصائص اللاحقة به. من مثال الايمان إلى مثال الكمال، تظل المعرفة تدور في رحاب المطلق. فالكوجيتو الديكارتي، والفكر أو (الروح) الهيغلي يريدان تحقيق التطابق التام بين المعرفة والوجود، ذلك المقياس الصميمي لكل عقلانية متعالية. وبالطبع لا يتحقق ذلك التطابق إلا عندما يتجوهر كل من الفكر والوجود؛ أي عندما يحقق الفكر كامل ماهيته في استحواذه على كمال الوجود.

فالميتافيزيقا الحديثة التي أسستها فلسفة التنوير لم تستطع إذن أن تتحرر من سلطة أنطولوجيا الجوهر أو الماهية الموروثة عن اليونان، عن افلاطون وأرسطو هما بالذات. ولذلك يأتي عصر الرومانسية ليكسر حدة هذه الانطولوجيا، ليبني الحنين مجدداً إلى كينونة القرون الوسطى وأسرارها وحتى أوهامها الذاتية والغيبية. وكما يلاحظ غادامير فإن انبثاق الحنين إلى التراث مع النزعات الرومانسية في الأدب، قد أعاد للأحكام القبلية بعض شرعيتها المعرفية. وهنا الفن يلعب دور المنبه من جديد إلى المنسيّ من حقائق الوقائع ولونياته تحت سلطان الفكر الماهوي، وسيادة انطولوجيا الكمال. فإن الحنين إلى تراث الفروسية والحياة الريفية، والنمط الريفي أو البدائي، والأديرة والمعابد المهجورة، وميثالوجيا القروسطية وأصولها المغرقة في الثقافة ما قبل التاريخية المتجذرة في القدم. . وهذا التطلع الى الغرابة واسرار البيئات غير المألوفة، والمجتمعات البعيدة النائية جغرافياً والمختلفة حضارياً عن الغرب، كل ذلك لم يؤلف فقط مجرد مادة لشعراء الرومانسية، بل أسس منطلقات الموضوعات التي سوف تبني ما سُمي فيما بعد بالعلوم الإنسانية. وكان جذرها هو التاريخ. فالاحتفال الكبير بكتابة التاريخ مع بدايات الحداثة، قد ساعد فيما بعد على نشوء الدراسات الاجتماعية والانتربولوجية والاتنولوجية. هذا إذا لم نقل أيضاً إن استطلاع الغريب وغير المألوف قد دفع كذلك إلى أدب الرحلات ثم إلى الكشوف الجغرافية واستعمار عالم ما وراء البحار.

* * *

لكن الرومانسية التي حاولت أن تكسر سلطة مفهوم الذاتية والموضوعية المطلقة، إنما حولت هذه السلطة من مستوى التجريد العقلاني أو التهويمي، إلى مجال تحقيقه في أرض الموضوع، في تاريخية العالم وجغرافيته، في بناء موضوعية العلم باعتبارها أكبر تحقيق لسيادة ماهية «الإنسانية» من حيث هي جوهر الكمال. فحين تصدى فوكو لإبستمولوجيا العلوم الانسانية، ولمفهوم الانسانوية بذاته، إنما كان يقصد انزياح هذه الايديولوجيا الخفية من سطح الممارسة إلى أصول لعبة الحداثة الغربية وجذورها الضاربة في أنطولوجيا المشروع الثقافي الغربي كله. فالعلوم الانسانية لم تأت بقطيعة حقيقية مع حداثة عصر التنوير، بل كانت ثمرة له، ونتيجة منتظرة لـ الخطاب الميتافيزيقي الذي حاولت أن تدعي الثورة عليه بصورة مطلقة؛ في حين كان لهذه العلوم الإنسانية ميتافيزيقيتها الخاصة التي وجب أخيراً التصدي لها وتعريتها. حداثة التنوير إذن لم تفعل سوى أنها نقلت الميتافيزيقا من قطب الموضوع، إلى قطب الذات. فصعّدت من مفهوم

الذات وحدودها، من مستوى حجمها الفردي والمتناهي، إلى مستوى الذات المطلقة التي تعزو لنفسها كل ما كانت تعزوه للذات الإلهية كموضوع للمعرفة المطلقة، من حيث القدرة اللامتناهية، والحضور اللامحدود، والإمكانية المفتوحة، حتى تكون هي إمكانية الامكانيات كلها.

الانسان هنا، أو الانسانية ـ ونحن نسميها الانسانوية L'Humanisme ـ لم تهتم بتأكيد ذاتها كواقع بقدر ما صَنَّمت ذاتها باعتبارها هذا الكمال الذي يتحقق كمالاً أو تكاملاً. فإن مَثَلَ الكمال هنا يَنْصِبُ مقياسُه في نهاية كل طريق واقعي. إنه يلغي واقعية الطريق مقدماً لأنه ليس طريقاً يؤدي حقاً إلى الكمال. إن لا واقعية الهدف تحتم لا واقعية وسائله وعمقها الفعلي. فإن تأليه الانسان من جديد يعدم الانسان.

هكذا لم تخرج حداثةُ التنوير من ذات الخطاب الميتافيزيقي واللاهوتي الذي اعتقدت نفسها أنها ثورة عليه، وأنها لاغية لأنطولوجيته وإبستمولوجيته في آن واحد، أي لوجوده الماهوي ونظام أنظمته المعرفية. ذلك انها استبدلت اسم الإله، أو الوجود المطلق باسم الانسان، فهي لم تغير حتى من أية خاصية لنظام الدال والمدلول للخطاب الميتافيزيقي المدرسي. بل كل ما فعلته هو تغيير الاسم أو الملفوظة من فوق ذات النظام التقليدي المعرفي للدال والمدلول السائد في الخطاب الميتافيزيقي المدرسي. لكن التغيير الحقيقي الذي لا يواجهه التأويليون إلا في نهاية المطاف لفلسفاتهم، والذي حقق لفكر الحداثة ثمة قطيعة أساسية، إنما تجلى في مولد العلم الموضوعي. فمهما جرى التقليل من شأن هذه القطيعة لدى بعض غلاة المؤولين، إلا أن حقيقتها ظلت ماثلة دائماً في مختلف الحقبات التي مرت بها تحولات الحداثة (الحديثة). والدليل أن أكبر مآزق الكينونة كما حددها وعاناها فكر الحداثة (المعاصرة) ابتداء من نيتشه إلى هيدغر، انما كان في طغيان اللُّبْس التقني الذي يريد أن يفرض على الكينونة أن تتماهى فيه، ما أن غدا مثالُ الكمال مُحْتَكَراً في مفهوم التقدم الذي لا مقياس له ولا واقع إلا عبر التقنية المسيطرة.

فالمشروع الثقافي الغربي إذن حقق عبر حداثة عصر التنوير قطيعة إبستمولوجية، وليست انطولوجية كذلك، مع ما قبل ـ تاريخ العلم الوضعي. إذ إنه دخل تاريخ العلم الموضوعي محمّلاً بكل ميتافيزيقا ما قبل ذلك التاريخ. حتى غدا العلم الوضعي نفسه هو حارس هذه الميتافيزيقا الجديدة القديمة، غدا هو حيزُ اللامتناهي، حيِّزُ الإله الجديد المطلق القدرة والحضور والإمكانية، مقياس كل ما كان وما سوف يكون. فالإله اللاهوتي والإله الفلسفي اجتمعا معاً في إنتاج مفهوم الإنسانوية الحديثة المدعومة بـ /والمثقلة بفتوحات التكنولوجيا في كل حدب وصوب. هنا الابستمولوجيا تجسد عقلانيتها عبر التقدم التقني، وفي الوقت ذاته تدعم خطاب الانسانوية الفاتحة المتفوقة. تعيد إنتاج ذاتوية متمركزة حول ذاتها والعالم كله يدور حولها. إنسانوية لا تنتظر الكمال خارج خطابها بالذات، بل هو قائم من قبل بقيامها القبلي عينه. هي في واقع الأمر تنتظر لقاء ذاتها في نقطة البداية نفسها. فالتاريخ لا يصنع التكامل، لكن التكامل ينشر نفسه عبر التاريخ، ذلك هو التصور الذي يعكس نفسه عبر معرض التاريخ. لأن التاريخ لا يدعوه إلى الخروج عن ذاته. إنه لا يقدم له النقيض أو النقائض إلا من خلال خطابه الأصلي كما في فلسفة هيغل. فالجدل غير جدلي تماماً. إنه لا يصادف العائق الا ذلك العائق الذي كان إمكانية متصوَّرَةً في تصوره الأصلي. والنسلب ليس عابراً فقط، بل إنه لا يتمتع بمفهوم مستقل أساساً.

وعندما يوجد للسلب مثل هذا المفهوم فإن مفهومه ذاك يلغيه. أما حين يوجد السلب خارج مفهومه فإن التصور ذاته يغدو بعدياً، تالياً وملحقاً على متصوراته. وبالتالي لا يضيف التصور جديداً، يصير لا طائل تحته. فالانسانوية لا تأتي بعد الانسان، بعد الناس؛ وبالتالي إذا هي لحقت بهم، بانسانها وناسها لم يعد لها مبرر.

ذلك هو الفارق بين التاريخ والمايحدث. فالمايحدث يخترع تاريخ حدوثه. فما حاجته إذن إلى التاريخ بأحرفه الكبيرة. إذ إن هذا التاريخ إن وجد فهو ليس إلا تصوراً كبيراً عما يحدث وإمكانية المايحدث. إنه لا يكون إذن إلا إيديولوجيا. أما التأويل فهو الكاشف دائماً لذلك الانزياح بين التصور والمايحدث. فالتأويل منحاز بالضرورة إلى المايحدث، يستند إليه كيما يهدم المتصوَّر عنه. إنه يتبع الدّال، ويفرّ من المدلول. لا يرفض إنتاج الفهم إلا بارتداده دائماً نحو فهم الفهم. فالتأويل وهو أمام النص ليس انتظاراً له، لما يمكنه ان يقدمه إليه، لما يعطيه منه على أنه هو ما يتضمنه. فكل انتظار هو نوع من استباق المايحدث. وهذا الاستباق هو الحكم المسبق، أو هو فعالية القراءة لما لم تقرأه بعد. وهو فعاليةُ إحداثٍ لما لم يحدث بعد. لذلك فان تأويلية غادامير بالرغم من كل ما تقدمه حول شرعية الحكم المسبق من أجل إثبات ثمة ذاتية للمؤول، إنما تضطر للاستنجاد باستمولوجيا العلم المحض من أجل أن تسمي الحكم المسبق بمشروع حكم لم يجر البرهان عليه بعد سلباً أو إيجاباً. في حين أن التأويل حتى يكون انتظاراً خالصاً فإن عليه أن يترك للمايحدث مفاجأته. يصير الانتظار عندئذ انتظاراً للمفاجأة، وليس تنبؤاً لها. وإلا لما كانت ثمة حاجة للنص مادامت تسبقه قراءته عبر انتظارها لما لن يأتي أبداً، لذلك النص الذي لن يأتي أبداً.

* * *

إن قراءة نص لهيدغر أو فوكو تظل لها مفاجأتها الخاصة مهما جاء القارىء إلى النص عبر كل التأويلات والتفسيرات التي يمكن أن يطلع عليها لمفكرين أو شراح آخرين. ليس ذلك لأن النص يكشف عن امكانيات متعددة للتناص، فحسب، بل لأن القارىء يعقد مع النص علاقات تمعين سرية بينهما. فبدلاً من القول مع غادامير إن ذاتية المؤول تثبت فعاليتها بما تقترح من احكام تسبق قراءة النص قراءة تفسيرية يكون هدفها البعيد الاقتراب من شيئه، وهي أحكام موقتة ومرحلية قابلة على ضوء التفسير وتطبيقاته للتعديل والتحوير، للرفض كلياً أو القبول بها كما هي. إنما الأصح هو ملاحظة انتظار القارىء من ضمن عملية التأويل ذاتها، وليس مجرد عتبة أو مدخل اليها. وحتى لانظلم غادامير هنا فإنه يجب القول إنه فَهِمَ انتظار النص على هذا النحو، أي أنه اعتبره شروعاً ذاتوياً في عملية التأويل. لكنه شروع يتطلب استعادة فهمه ثانية كلما تقدمنا وتوغلنا حيّين في حياة النص أكثر. وهذه الاستعادة تؤلف عصباً رئيسياً فيما يسميه غادامير نفسه بفهم الفهم. فالتأويل هنا يفهم النص، وفي الآن نفسه يفهم عملية الفهم هذه. أي أنه يكون دائماً واعياً لمختلف العمليات العقلية والحدسية والشخصية التي تشتغل على تحقيق هذه العلاقة الملتبسة المعقدة بين قارىء ونص، خاصة إذا كان ذلك القارىء مهموماً حقاً بهم الكشف عن/ وفي النص أكثر من مجرد قراءته العادية.

لذلك فإن مصطلح التمعين قد يساعد اكثر على استيعاب التأويل عند غادامير، وفي الوقت ذاته يحقق خطوة أقرب إلى فكر الحداثة. فالذاتوية التي نافح عنها غادامير جيداً دون أن يقع في

شرك الذاتية المتعالية - بل بقي مخلصاً أشد الاخلاص للدرس الهيدغري في هذا المجال - ساعدته ولا ريب على إقامة جسر العبور من حيز الابستمولوجيا الخالصة إلى حيز الانطولوجيا الاونطية - بالمصطلح الهيدغري الذي سبق عرضه - لكن هذا الجسر ظل يعبّر عن ذاته من ضمن المصطلح الأقرب إلى الابستمولوجي منه إلى الأنطي. هنا تبرز قيمة النقد الذي أتى به الفيلسوف الاميركي المعاصر رورتي /Rorty/ عندما رأى أن ما يقوم به التأويل إنما هو تعارف بين المؤول وموضوع النص، أو شيء النص بالأحرى. تعارف يمرّ ولا شك بالفهم وفهم الفهم، لكنه يتجاوزه. وبما يمكن أن نعبر عنه نحن بمصطلح التمعين. فإن هذا التعارف الذي يُذَوْتن المؤوِّل ويُشخص النص، أو يعيد إحياءه حياً مقابله، إنما يُدخل الطرفين في وضع إنتاج حالات الرغبة والمرغوب وتبادلها فيما بينهما. ويكون على التأويل هنا أن يترجم هذه الحالات إلى معانيها أو إلى مجرد معان تكون نتاج هذا التعارف ومحصوله الخصيب. مثل هذه الجهوزية هي ما تضعنا في مواجهة التمعين. إذ لا يظل التمعين مجرد عمليات في إنتاج المعاني - وهي تؤلف ولا ريب جانبه الاجرائي - بل إن هذه المعاني تظل عصية على المفهمة، تقف عنيدة ضد تصييرها مفاهيم. لأن المعنى هنا هو وليد المفهوم الذي يرفض أن يشبَّ عن الطوق، ويظل محتاجاً إلى رحم/حضن الأم التي أنتجته؛ يظل قاصراً متطلباً رعاية أبويه. فالتمعين هو إبستمولوجيا العلاقات الرغابية التي تقوم بين الذوات. هو درجة أقل مما يطلبه البحث العلمي التجريبي. لكنه هو ما يؤلف حقاً رحاب التأويل. هذا النوع من علم اللاعلم، ومن معرفة اللامعروف واللامعرَّف. يستفز العلم فينتج هذا كلّ علوم اللسانيات بأصولها وفروعها. لكنه يدع فلسفة التأويل في الوقت ذاته تؤول تلك العلوم وما يتخطاها وترتد إلى رحم السؤال الفلسفي الأساسي.

يبقى التمعين أقرب إلى الفعل الرغابي منه إلى الفعل الدلالي ثم المفهومي فهو يستوعب لحظة الادراك الغارقة في إطارها الحيوي - النفسوي - الذاتوي. إنه لمحة اضاءةٍ للمدلول الغامض غير الوليد وغير المتولد بعد، والذي لا يزال على صلة رحمية عضوية بالدال، دون أن ينفصل عنه أو يستقل. فالتمعين ليس توليد المعاني، وإلا غدا جهوزية عقلانوية ومنطقية تلتحق بالمفهمة كدرجة أدنى منها بكثير. لكن التمعين هو ما يعمل على استرداد المدلولات من قبل الدال كلما نأت عنه أو حلت مكانه. هو ما يجعل الدال قادراً دائماً على الحضور بعد مدلوله أو مدلولاته كلها. إنه ما يجعل النص أو تراث النص قادراً على استعادة حضوره بعد كل تأويل له أو أدلجه. إنه ذلك النص الذي يظل المؤول راغباً فيه بقدر أو بأكثر مما يحققه فيه من رغبات الفهم والتحليل والمضاهاة والتركيب. ليس لأن ذلك النص هو كنز من المعاني لا ينفد، بل لأن المؤول الراغب فيه كلما عرفه أكثر ازداد توقاً إلى تعارف بينهما مختلف دائماً، في كل مرة يتكرر فيها فعل الفهم وفهم الفهم.

إن التمعين هو الذي لا يتدخل فقط من أجل تحقيق علاقة الفهم بين القارىء والكتابة، أي بين الإنسان وما ثبت من الحياة في الكتابة، ما يجمد منها كنص من حروف ورموز، بل إنه يود تفكيك رموزية العلاقة فيما بين الناس، وما بين الناس والعالم على حد ما كان يفهم دلتاي المؤسس الأول للتأويل. وبالتالي فعملية الايصال من النص إلى القارىء ما هي إلا شاهد رمزي محدود على مساحة أكبر وأغنى وأكثر تعقيداً وتعدداً في مراكز الإرسال والتلاقي ما بين الذرات البشرية. إن التأويل يؤلف البطانة الكينونية للتواصل بما يولده من عمليات التمعين لحالات

التلاقي والتشابك ما بين الأقوال والأفعال والمواقف، ما بين الذوات الإنسانية القائمة تلقاء بعضها، الراصدة لبعضها بعضاً، المحققة لذلك الفهم الذي عبر التمعين إنما يثبت قيام الذات تلقاء الذات الأخرى، دون أن يتجاوز حرية تمعين الذات الأخرى للأعمال الفنية الكبرى من حيث إنها تناظر وتحاور المايحدث في التاريخ على صعيد الفرد والجماعة الثقافية.

إن حالة التشابك هذه التي يعبر عنها بالمابَيْن الذاتوية /L'intersubjectivité/ هي التي تردف اللغة بحيوية الحوار. تجعل الحوار تمعيناً متبادلاً ينصب على سلسلة حالات متعاقبة ومتداخلة ومتفاصلة من أشباه المعاني، من تلك الشروعات في الدلالة دون أن تكون الدلالة تماماً، من ذلك المزج والانزياح في آن معاً، في مادة القول والقول على القول. فالحوار ليس تفاهماً. إنه بالأحرى هو الحيز الذي يحقق فيه التمعين صيرورة الاختلاف. لأن الحوار إنما يستخدم الكلام المحمول دائماً ما بين ألسنة وآذان الذوات المقحمة في عمليات التقاول فيما بينها. إنها تخلق شفق الألوان المختلفة التي تلفّ كينونةً تحضر وتغيب وتتلامح عبر التقاول. وهو الوضع الابستمولوجي ـ الأونطي الذي جعل فيلسوفاً مثل غادامير يلتقي مع فكر معلمه هيدغر ثم يرتد منه إلى دلتاي، ليكتشف لنفسه فيها بعد درباً خاصة في مفهمة التأويل، أو بالأحرى في تمعينه. إذ يخرج به في وقت واحد من مجال التأويل اللاهوتي الذي نشأ فيه سابقاً، ومن فيلولوجيا القراءة التأويلية للآداب الرومانسية (دلتاي) ليجعله سبيلاً إلى استعادة حوار كينوني مع التاريخ والاستطيقا. أما التاريخ فهو هنا ذلك الحيز الكبير الذي وسع دائماً نشأة العلوم الانسانية وسجل لها منعطفاتها الابستمولوجية الحاسمة التي سماها فوكو بالابستيميات. وأما الاستطيقا فانها تشابه التاريخ من حيث إنها تقدم نماذج التأويل. لكن ذلك لم يمنع غادامير من أن يُبقي على خطاب التأويل عنده متمتعاً بتلك القدرة المشروعة على استحضار مذاهب التأويل الكبرى عند دلتاي ونيتشه وهيدغر معاً، معيداً تأويلها من جديد على ضوء تطورات فكره الخاص. فإننا نسمع غادامير ملخصاً مسيرته الفلسفية مع التأويل وهو موشك على إنهاء رحلته المديدة العميقة. يقول إنه مع اعترافه بما يدين فيه لهيدغر حول نقده لمفهوم «الذات» بما كشف فيه من أصل يعود إلى الجذور الماهوية والجوهرية لدى الفكر اليوناني، فإنه، أي غادامير، عمد إلى الاحتياز على الظاهرة الأصلية للغة عبر الحوار.

أي أنه حاول أن يكتشف تمعين اللغة من خلال الحوار. تفعيل اللغة بين المتحاورين بحيث يبدو ثمة تواصل ما بين الذوات يقربها من لغة الكينونة عينها. يعيد الحوار من مجال المثالية الالمانية التي جعلته تأملياً وتجريدياً إلى ذلك الحوار الحي الذي مارسه كل من سقراط وأفلاطون، والذي يغدو فناً في حد ذاته. لكن غادامير يلاحظ أن فن الحوار اليوناني ذاك لم يكن سلبياً كله بالرغم من شعور ممارسيه أنفسهم بعدم اكتماله الايجابي. بمعنى أنه يخالف هنا قليلاً أطروحة هيدغر القائلة بأن جدلية ذلك الحوار إنما كانت تمثل حركة الفكر في بحثه عن الأصول أو الماهيات بطريقة ماهوية، أي باتباع شكلانية المنطق الصوري المعتمد على حركة بناء التعريفات الثابتة واستخلاص قوام المفاهيم والاشياء من داخل اندراجها في اطار تلك التعريفات نفسها. وبالتالي فإن غادامير يعزم على استرجاع التأويل من منهج الجدل الماهوي الذي اتبعته المثالية الألمانية؛ من أجل تقريبه من الحوار الحي، من حركة التمعين التي تُفَعِّلُها اللغة. لكن ما يهمّ هذا التأويلَ الجديد ليس شبكة الدالّ والمدلول التي ينشئها الخطاب اللغوي عادة سواء في الحوار العادي، أو ضمن الآثار والانتاجات الادبية والابداعية، بل هو يستهدف الاحتياز على ذلك

(الشيء) الذي ينطلق منه كل خطاب لغوي. بتعبير آخر فإن تأويلية غادامير تريد أن تستحوذ على العلاقة التي بموجبها تستوطن الكينونةُ اللغة.

أو أن اللغة هنا في حال بناء خطابات الحوارات ما بين الذاتوية، في حال تفعيل هذه الحوارات الى مستوى تحقيق التواصل الذي يطمح إليه هابرماز فإن التمعين هو الذي يقدم انكشاف الكينونة. ويعود هنا مصطلح الشفق النيتشوي ليقدم صورة مرموزة عن هذا الذي نصْفُه نورٌ باهت ونصْفُه أو أكثر عَتْم ظليل. فإن غادامير اختار تأويل التاريخ وتأويل الفن في آن معاً. لكون المايحدث في هذين المجالين لا يمكنه ان يستنفذ في المفهوم. «بالرغم من أن العمل الفني يبدو كمعطى تاريخي، وبذلك كمعطى علمي، فإنه يسعى إلى أن يقول لنا شيئاً من ذاته، على نحو يكون فيه هذا الذي يقوله لنا غير قابل أبداً للنفاد بصورة قاطعة في المفهوم. ويجري الامر كذلك على هذا النحو بالنسبة للتجربة التاريخية، وفيها لا يكون مثال الموضوعية المتعلق بالدراسات التاريخية سوى مظهر للشيء، بل مظهر ثانوي، في حين أنَّ ما يميز التجربة التاريخية بالنسبة لذاتها هو اننا نلقى أنفسنا فيها مأخوذين عبر صيرورة تاريخية دون أن ندري بما يحصل لنا، وأنه لا ندري بما يحصل لنا إلا بعد وقوعه. فذلك ما يوجب إعادة كتابة التاريخ مع كل حاضر جديد»(*).

وبالتالي فكل تمعين جديد لمفهومها سوف يغير من أبعاد وأجواء تلك المفاهيم المجاورة لها، بل أن غادامير يرى في المصطلح المتداول، وهو /الحكم المسبق/، الذي يتلبس دلالتها بأحرف وهيئة مختلفة، هو حد الخلاف والفراق بين منهجي التأويل والبرهان التجريبي. فالتأويل يميز بين السلطة كمفهوم هيبة ورفعة للتراث، عن العنف والهيمنة. ذلك أن التراث يتطلب الاعتراف بمرجعية أشخاصه ومؤسساته، ولا يأمر بالخضوع لها. وغادامير يرى فارقاً كينونياً كبيراً بين الاعتراف بفضل وجدارة المرجع العلمي والتاريخي وبين الخضوع له كمؤسسة سياسية إيديولوجية أو دولتية.

فليس أرسطو أو أفلاطون المنظِّر الايديولوجي لما سُمِّي بالفلسفات المدرسية التي سادت مؤسسات الدين والعلم والسياسة في القرون الوسطى، لكن هذه المؤسسات هي التي ألبسته هذا الدور. فالاعتراف بفكر ارسطو ومرجعيته الفلسفية هو غير الخضوع للكهنوني الذي يدعيه ويفسره على هواه، وهو غير الحاكم السلطوي في مؤسسة الدولة أو الجامعة أو الدير أو الكنيسة الذي يستخدمه يستخدم اسمي أرسطو وأفلاطون عبر شارحيهما القديسين توما وأوغسطين وسلالات المعلمين وشارحي الشارحين في مؤسسات التاريخ القروسطي.

لكن التمييز بين المرجعية العلمية والمرجعية المؤسسية بما بين العرفان أو الاحترام للأولى، وما للثانية من علاقة إخضاع وخضوع، هل يكفي حقاً من أجل إشادة علاقة جديدة وصحية بين الراهن والذاتي، بين هذا الوعي الذي هو معروض لحدثيات التاريخ وحقيقة المايحدث في هذه الحدثيات بالذات؟

(*) Revue internationale de philosophie. No. 151. 1988. p.338.

هوامش ومراجع القسم الثالث

هوامش ومراجعَ الفصل الأول

(2-1) ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، الترجمة العربية، ص 215-251 في سلسلة الأعمال الكاملة لفوكو من: مشروع مطاع صفدي للينابيع. إنتاج ونشر مركز الإنماء القومي بيروت. 1989.

(3) هل تفرض الدلالة ذاتها على الفهم لوضوحها الذاتي، أمْ لطابع قسري فيها. ومن أين يأتي هذا القسر، أمن ظروف التلقي والتداول، أمْ من بنية الميتالغوي، أي هذه البنية النحوية الكامنة والمنشئة للملفوظة. فيتغنشتين يقول إن نحو الكلمة لا يجيء من دلالتها، بل هو الذي يؤلف دلالتها. راجع بصورة خاصة الدراسة الممتازة عن فكر هذا الفيلسوف:

Jacques Bouveresse: *La Force de la régle,* Withgenstein et l'invention de la nécessité Ed. Minuit, 1987.

(6-5-4) الملفوظات ليست حيادية. وهنا اختلافها عن الأرقام والرموز الرياضية، إنها محملة بخلفيات من الدلالات. وتخضع هذه الخلفيات بدورها ليس إلى الضخ الدلالي من المجتمع، بل هي يتغير إيقاعها وصداها لدى المتكلم والمستمع بحسب سياقات الأداء. من هنا كانت السيميوطيقا ليست هي علم الدلالة وحدها، بل هي خزان من الرموز التي لا تنتهي. وأقصى ما يمكن أن تقدمه للباحث مجرّد دليل محتاج عند كل عبارة إلى تجديد حقل تعبيره أو توسيعه. فالدلالة تشكل مستوى متحركاً باستمرار وتتقدم على مستوى المعنى. كما لو أن الدلالة هي المعنى المتمفصل، لأنها تقدم الفوارق والانزياحات ما بين الملفوظات، كما بين سوسير، وبيرس (Peirce) وهلمسليف (Hjelmslev)، وتعدى تأثير كتاب سوسير الأساسي **Cours de linguistique générale** حدود تيار اللسانيات الحديث، ليدخل التحليل النفسي عند لاكان، والأنتربولوجيا: ليڤي ستروس. غير أن سوسير إنْ كان المؤسس التاريخي للسانيات الحديثة، والسيميوطيقا بخاصة، إلا أن أبحاث اللسانيين المعاصرين قد تعدّت أحياناً الركائز الأولى، وإن لم تبتعد عنها كثيراً. ومثال (لابوف) يشكل ظاهرة بارزة عن التغيرات التي لحقت بعض المنطلقات الأولية عند سوسير.

(8-7) عالج دولوز في مختلف كتبه مشكلة العلاقة بين الدال والمدلول، ولكنه كان باستمرار يختار حيّزه من البحث فيما يتجاوز الألعاب اللسانية والسيميائية التي غطت مساحات واسعة من اهتمامات المفكرين والكتاب خلال ستينيات وسبعينيات هذا القرن. ويمكن القول إن كتابه الأخير «ألف سطح»، هو المحصلة الأخيرة لما يمكن أن يصل إليها فيلسوف من قراءات اللسانيات مطبقة على شتى إنتاجات الفكر والمجتمع. راجع خاصة من كتابه هذا الفصل: جيولوجيا الأخلاق.

G.Deleuze, et F.Guattari: *Capitalisme et Schizophrenie, Mille Plateaux,* P.53-95. Ed. Minuit.

(9) Mickaïl Bakhtine: *Esthétique et théorie du roman* P.53-68. Ed. Tel. Gallimard.

(11-10) لابدّ أن يلاحظ المتّبع لتطورات العلاقة المعقدة بين كتابات دريدا ومعلمه هيدغر، أن هذا الفيلسوف

حاول أن يتظلل دائماً بأجنحة هيدغر، وأن يحقق بقدر ما يستطيع دور المفسّر وليس المؤول، والمطبق لافكار المعلم، وخاصة في المجال السيمانطيقي الفلسفي، ضمن تخوم النص. مما جعله ينتج نوعاً من أدبيات اللسانيات إنْ صحّت التسمية. وفي هذه النقطة التي أوردناها من البحث يعترف دريدا أن هيدغر الذي فنّد جوهر الخطاب الأفلاطوني، لا يمكنه أن يكون نازياً. غير أن دريدا، وأخيراً في كتاب كبير أصدره عن هيدغر خلال موجة الهجوم الصحفي والسياسي [الديني]، واللافلسفي التي تعرّض لها فكر هيدغر في أواخر الثمانينيات في فرنسا، لم يستطع إلا أنْ يدلي بدلوه في هذه الحملة، وإنْ بوسائل [شبه] فلسفية. انظر كتابه هذا خاصة:

G.Derrida: *De l'esprit, Heidegger et la question*. Ed. Galilèe.

(13-12) يعتبر كل من دولوز ودريدا من رواد فلسفة الاختلاف في فرنسا. وهما مع ذلك مختلفان في فهمهما للمختلف وأسلوب المقاربة والتحليل. وفي حين أن دريدا كاد أن يخرج عن الخطاب الفلسفي كلياً إلى ما يشبه النثر الأدبي التأملي متشابهاً هنا مع أسلوب نيتشه قليلاً، فإن دولوز استطاع أن يستوعب الاختلاف ضمن بنية الخطاب الفلسفي مطوراً هذا الخطاب إلى مستويات متقدمة جداً دون إهمال السؤال الفلسفي. ومن مقارنة كتابَيْن للمفكرَيْن. وهما: **الاختلاف والتكرار**، لدولوز، **والكتابة والاختلاف** لدريدا، تتضح الفوارق النوعية بين الفيلسوفَيْن. إذ يكاد ينظر إلى كتاب دولوز كما لو كان صياغة لأورغانون جديد لفكر العصر والحداثة الفلسفية.

G. Deleuze: *Différence et répétition*. Ed.PUF.

J. Derrida: *Ecriture et différence*. Ed.Minuit.

J. Derrida: - *De La grammatologie*. Ed.Minuit.

J. Derrida: *La Carte Postale*, Ed. Flammarion.

هوامش ومراجع الفصل الثاني

(1) لا يمكن الجزم بأنّ ما اصطلح فوكو على اعتباره العصر الكلاسيكي من حيث إنه يعتمد على مجموعة التمثيلات الذهنية التي تقوم مقام الأشياء في الواقع، أن هذا العصر يضم في مقولته كلاً من كانط وهيوم كذلك. هذا بالرغم من أنْ (**الكلمات والأشياء**)، هو نسخة جديدة ومعاصرة عن (نقد العقل المحض) لكانط. ذلك أنه بعد كانط لم يعد يمكن للخطاب الفلسفي أن يكون له موضوع سوى المتناهي.

انظر خاصة حول هذه الاشكالية وسواها مما تطرحه فلسفة **فوكو**، أبحاث الندوة الدولية العامة المعقودة حول اسم فوكو في مطلع عام 1988 في باريس:

Michel Foucault, *philosophe, rencontre international*, Paris 9,10,11, janvier 1988, Ed. Seuil.

(2) Jules Deleuze: *Différence et répétition*, Ed. P.U.F. P. 96-103.

(3) يعتقد هابرماز أن العقلانية لا تزال قادرة على الوقوف على قدميها وسط بحران اللاعقلانيات المسيطرة في هذا العصر. وهو يرى لها وجهاً جديداً ومختلفاً عن العقلانيات السلطوية التي طبعت المشروع الثقافي الغربي. ولقد أخذ هابرماز يتلمّس طريقه الخاص من بين أعضاء الجيل الثالث من مدرسة فرنكفورت، ابتداء خاصة من كتابه:

Raison et légétimité: problèmes de légétimation dans le capitalisme, , Ed.Payot.

ونسج نظرية شاملة في التواصلية باعتبارها هي صورة العقلانية الحديثة في ظل الرأسمالية المتطوّرة، وبعد انتهاء عصر الماركسية. وقد شرح نظريته تلك في مجلّدَيْن كبيرين، نشير إليهما فيما بعد.

(4) Habermas: *Théorie de l'agir communicationnel*, en deux Tomes. Ed. Fayard.

(6-5) في مناقشة هابرماز المستفيضة لأطروحات ماكس ڤيبر حرص دائماً على إظهار مقاربتها من الفكر الأنغلوسكسوني ذي النزعة النفعية في المجال الاجتماعي. وهو حين يكشف أن ماكس ڤيبر لا يمكنه كذلك أن يعفي الفعل الاجتماعي من وجود غائية معينة له. لكن هذه الغائية تتحدّد بالمنفعة الفردية أو الفئوية. ومن هنا كان الطابع الطوبائي لنظرية العمل التواصلي قليل الأهمية في الفكر الأنغلوسكسوني إجمالاً مما ساعد على تقدمه من الوجهة العملية.

انظر تحليل هابرماز لفكر ڤيبر في المجلد الأول من كتابه الكبير المشار إليه أعلاه. ويمكن اعتبار هذا التحليل من أهم ما كتب حول ڤيبر. وجاء دعامة أساسية لنظرية الفعل التواصلي، التي هي أحدث تركيبة في العقلانية الغربية المعاصرة.

(7) وهنا صعوبة الفصل بين التواصل بمعنى الإعلام المعروف، والتواصل الذي يعنيه هابرماز. ولكن نظرية الفعل التواصلي التي تميز بين ما تتلقاه من صور عن العالم مفتوحة أو مغلقة، إنما تستهدف ذلك النوع من الصور أو أوضاع الحي—ـهوالحياة عامة التي تساعد على إرساء التفاهم أو التوافق العقلي بين الأفراد، بما فيها من دلالات قادرة على الإقناع والمفهمة. انظر كتاب هابرماز أعلاه:

Ibid. P 77-82.

(9-8) Gilles Deleuze: 1 - *Logique du sens;* 2 - *Mille plateaux,* Ed. Minuit.

(10) يراجع مفهوم «السطح» كما يعنيه مصطلح دولوز خاصة في: المدخل، من كتابه: ألف سطح، المشار إليه أعلاه.

(11) M.Foucault: *Surveiller et punir.* Ed. Gallimard.

انظر الترجمة العربية: **المراقبة والمعاقبة**، الصادرة عن **مركز الإنماء القومي**.

(12) هناك من يعتقد من شراح هابرماز أن نظرية الفعل التواصلي، ليست سوى مرحلة جديدة من اتحاد كتابي «نقد العقل المحض» و«نقد العقل العملي» لكانط.

يثبت هابرماز بذلك أنه سليل التراث الألماني والكانطي بصورة خاصة، أكثر منه انتماء إلى مدرسة فرنكفورت وجوّها الماركسي خاصة.

(14-13) Habermas: *Théorie de l'agir communicationnel.*

يهدف هابرماز من استعادة تحليله للنزعات الفلسفية الرئيسية إبراز خطاب المركزية المعرفية (Le logocentrisme) المخيمة على التراث الغربي. فكما يقول: إنّ الأنطولوجيا تمركزت حول الكائن في كليته، وفلسفة الوعي تمركزت حول الذات التي تمثل الأشياء، وتحليل الصفة تمركز حول الخطاب البياني للوقائع. أي أنّ العقل عانى دائماً من هذه المحدودية في النظرة. وهو ما ينبغي الآن الخلاص منه والانفتاح على نظرية في الفعل التواصلي تحيط بالمجتمع وتعدد زوايا الرؤية فيه وإليه.

(16-15) *Ibid.* chap.III.T.I.

(17) G.Deleuze: *Logique du sens,* P.212, 217.

(18) Habermas: Th. A. Com. P. 159-273. T.I.

(19) Habermas: *Le discours philosophique de la modernité.* Ed. Gallimard.

خصّص هابرماز هذا الكتاب لتتبع فكر الحداثة ابتداء من هيغل إلى هوركهايمر، نيتشه، هيدغر، دريدا، باتاي، وصولاً إلى فوكو. ولقد وافق الجيل النيتشوي الهيدغري الفرنسي إجمالاً في نقضه لواحديه الذات، لكنه أخذ على معظمهم وقوعهم ثانية تحت سلطان الذات لابتعادهم عن العقلانية كما يفهمها هابرماز.

انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب الصادرة عن **«مركز الإنماء القومي»**.

القسم الرابع:

عصر الحداثة البعدية

الفصل الاول

الفردي / الابداعي

أمام المشهد. وسط المشهد. عبارتان لاتنقلان بؤرة الرؤية فحسب، لا تحددان موقع العين، بل حيِّز الجسد. حيثما تكون العين ترى وتُرى، ويكون الجسدُ ليس خارج المشهد، بل داخله؛ يتحدد الخط الحاسم بين الفن الكلاسيكي والإبداع الحداثوي. هذا التحديد لايصحّ تاريخياً فقط، ولكنه يفرض ذاته داخل السياق الحداثوي نفسه. إذ إنَّ المُبْدِع لا يلبث حتى يجد ذاته خارج المشهد الذي بناه واعتقد أنه يجد نفسه داخله. فالانزياح يتناول الحيِّز والمتنقّل على حدوده خارجياً أو داخلياً. وبكلمة أخرى كما يقول غوغان فإنه «يريد أن يخلق اللوحة التي أكون أنا موجوداً فيها». فليس الإنسان الرسام، أو الإنسان النموذج هو الذي يعود ليدخل المشهد، لكنه هو الفرد الذي رسم اللوحة وبنى المشهد. ولم تحدث مثل هذه القطيعة إلا عندما تصدّت الحداثةُ لطقسية النمذجة. أي عندما خرج «الإنسان» [الانسانوي] بالحرف الكبير من المشهد ووصل مكانه رسامٌ ما[1].

طقسية النمذجة كانت، ولا تزال أحياناً، تجتاح المساحة بين العين والمشهد، بين القلم والكلمة. ويجد الحداثوي نفسه يرسم بألوان الرسامين جميعاً، والكاتب يكتب لغة السادة من المؤلفين والقراء. والنمذجة ليست تلقّياً للأشباح من خارج، ولا استقبالاً واعياً لهندسة العرض والاستعراض، بل كثيراً ما يكون المبدع يستغل بعُدّة ومواد الآخرين وهو يعتقد أنه إنما ينحت حداثته الخاصة. فإن هاجس الحداثةوما يضخه في وعي ولاوعي المبدعين من أوامر الجِدة والفرادة والشخصية المستقلة، إنما يقلب هذه الأوامر ذاتها إلى نماذج مطروحة للتقليد. وبالتالي فإن الشكلانية نفسها تنتهي إلى أن تغدو مضمون العمل أو دلالته. وبذلك تفارق ثوريتها الأولى، وتقع في رتابة تقليد ذاتها[2].

المُبْدِع الحداثوي هو من الدقة والرهافة والفردنة بحيث يصير هو عينه أخطر ما يتهدده. فلا تعريف للحداثوي. بل من طبيعة هذا التعريف أنه يفترض اندلاع النقائض، وحضور التهديمي والتلفيقي في حيِّزٍ واحد. وما أن تنطلق ثورية الحداثة حتى يغدو كل شيء معرضاً للقلقلة والانزياحات من مواقعه ومراتبه. وبالمقابل فإن فكر الحداثة لا ينبت خارج حيّزها. إنه كعين الفنان التي يجب أن تلمع وسْط المشهد. لا قبله ولا بعْده. ولا على مسافة منه. وإن حضور المُبدع داخل عمله لم يعد مسألة اختيار إيديولوجي، ولكنه تقرير واقع. وكل الأنظمة النصية والتناصية تفقد أساسها إن لم تستند إلى / وتكشف عن نظام صاحبها. وكلمة صاحبها، أي صاحب العمل، ليست تعييناً إجرائياً، لكنها تخصيص بنيوي واقعي.

من هنا يبدو معيارٌ أوليٌ وبالغُ الدقة لتمييز العمل الحداثوي عن العمل التَّبَعي أو الاتباعي، في كونه بقدر ما ينزاح عن الكاتب (بحرف كبير وكاسْم جمع) فإنه يكشف عن مفرد صاحبه. أي حتى يكون العمل مُفْرَدَناً حقاً، استطيقيّاً، فإنه يتطلب أنْ يبين لنا كيف أن الكاتب صار فرداً عبر كتابته. وأن المؤلف صار صاحب الكتاب. فإعادة ملكية النص لمنتجه ليست من حق المبدع على مجتمعه، إنما هي من حق الإبداع، من حق الحداثة على المنتج من أجل أن يقدم فرادته، ويبرهن على قدرته في ملكيته، وخصوصية ما يمتلك.

فالتناول المسطح للبنيوية كشائعة حداثَنَويّة هو الذي تسبّب عند البعض في مبالغة إسقاط المبدع للإبقاء على نصيّة إبداعه. في حين أن ملكية المبدع لعمله تبقى دليلَ الناقد المفضلة لتحديد فرادة العمل، التي هي بجذورها تكشف عن فردية صاحبها. ولا يمكن لمثل هذا النوع من التناول والفهم أن يتحقق إلا إذا تحرر الناقد فعلاً من تراث ثقيل، مثقل بتأويلات العلاقة بين المبدع وأعماله. وقد كان هذا التراث يضلُ دائماً صحةَ التأويل والتعليل ما أن يتناول العلاقة بحسب دليل حاكم ومسيطر دائم، ألا وهو النظرُ إلى هذه العلاقة من زاوية أن أحَدَ طرفيها يفسّر الآخر. فالكلاسيكية فرضت هذا النظر دائماً انطلاقاً من ثبات طقسية النمذجة. إذ إنها تريد أن تبرهن على أن هذا الفنان (بحسب نموذجه المقبول والمبشر بها كلاسيكياً) هو الذي أبدع هذا الكتاب أو اللوحة (بحسب نموذجها المطلوب كلاسيكياً). كأنما هنا يُلغيْ حيزُ كلٍّ من المبدَع وعمله في آن معاً. ولا يعترف إلا تالياً على حيزٍ الأيقونتين اللتين عليه أن يثبت انحداره من سلالتيهما، وليس من أية سلالة أخرى، تبدأ منه وحدَه مثلاً.

أما الحداثة فإنها لاتدخل ولاتتورّط بأحبولة هذه العلاقة. بل تنسف ← العلاقة. ليس هناك طرفان أصلاً، حتى يمكن القول إن أحدهما يفسر الآخر. وحتى يمكن اختيارُ الأولوية مرةً لطرف المبدِع، وتارة لطرف إبداعه. مثل هذه العلاقة وهْمُ هندسيٌ وتجريديٌ خالص منذ الأساس. ويخدم الفكر التصنيفي إياه ومُدَوَّنَتَهُ التقسيمية المعروفة في تقاليد الفهم ما قبل الحداثوي أو ما يضاده. فإذا ما تم استبعادُ فكرة العلاقة لم يعد حتى لصيغة الملكية ثمة وجود. ولايتبقّى أمامنا إلا الالتقاءُ بالمبدّع باعتباره هو جسدهُ الخاص. وجسده هو كتابته. وعندئذ تنتفي الحاجة حقاً إلى اصطناع التأويل، من حيث إن النص يتأبّى الارتجاعَ في حد ذاته. فلا نَتَلهّى بالبحث عما يرجع إليه النصُّ كما لو كان غيرَ مكتفٍ بنصّيته. إذ لا تعود حاجة الارتجاع إلا بوضع النص كحلقةٍ أو مرحلة في سلسلة نظام أو أنظمة. وفي هذه الحالة تسقط فرادة النص. يعود شائعةً. يرجع ثرثرةً. وليس إبداعاً[3].

* * *

لقد تشبثت الحداثة، ثم الحداثة البعدية، بالفن كأوضح مثال عن جاهزيّتها في الحيّز المجتمعي والتاريخي. ومفكّرو الحداثة البعدية ارتكزوا إلى فردية المبدع وفرادة إبداعه من أجل إثبات هذه الجاهزية، وليس من أجل تفسيرها فحسب. كما لو كان تجديد الفن دليلَ امكانية للفردية واستمرار عقيدتها بالرغم من كل ظواهر التشميل وآلياته المسيطرة، وجمهراته الكثيفة الواسعة. هنا ثالوثٌ من الأفاهيم هو: الحداثة، الفن، الفردية. ودُعاةُ فردية الثقافة، وثقافة الفردية يتوزعون أطرافَ هذا الثالوث. بحيث يقعون مجدداً تحت حتمية منطق العلاقة، والتحيّز

لأحد الأقطاب الثلاثة كمرجع للآخرين. ولا شك فإن أفهوم الفردية يبدو كافياً وحده مبدئياً ليحمل على عاتقه تبرير كل من الحداثة والفن باعتبارهما ظاهرتين متكاملتين تميّزان حقيقة انبجاس الفكر الفردي الجديد، أو ثقافة الفردية، أو الفردية كما هي دون أية اضافة سابقة عليها، أو لاحقة بها. لكن الفردية تحمل تاريخاً دلالياً وتأويلياً لاحصرَ له. ودون العودة الآن إلى أمثلةٍ من هذا التاريخ يتمّ وعْيُ الفردية الراهنة تحت هيئة متميزة وفريدة، هي أيضاً بدورها. وتميّزُها ذاك إنما يأتيها من لحظتها الزمانية الثقافية، المدعوة بالحداثة البعدية. فليست أيةُ فردية هي التي تحقق هذه الفرادة لفردية عصر الحداثة البعْدية. وبالمقابل يجب الحذرُ من الوقوع في فخ السؤال التقليدي:. مَنْ يُنْتِجَ مَنْ؟ فإن ثقافة الفردية الراهنيّة ترفض أن تعتبر ذاتها قوة على /وفي إنتاج سواها[4]. والحداثة البعْدية لاتخضع لإغراء الانتماء السُّلالي، بالرغم من كونها جينالوجيا تكوينية. لكنها تهتم بالمايحدث في راهنية تكونها. تحاذِرُ حتى من الدخول تحت ما قد تتمثله في لحظةٍ ما عن ذات نفسها، حتى لا يتحوّل هذا التمثّلُ إلى صنمِ هيمنةٍ جديدة. لذلك يجهد الحداثوين في التقاط مزايا كتابتهم قبل أن يَجُفَّ حبْرُهـا على الورق. أو زيتُها على القماش، أو لحنُها على الوتر. لأنها بعد ذلك الحيز لن يكون لها حيِّز ولا مزايا. فالطقْس الأسطوري هُنا هو التعلق بالتكوين لا بما يُكَوِّنُهُ. والرهان الاستحالي هنا هو الاستغناءُ عن الزمان بكليته، والتشبث بزمان آخر، اسْمُهُ: الحاضرُ فقط. فكيف يمكن الحفاظ على الحاضر وحد، إن لم تكن له أولوية الحضور دائماً، بما يجعله هو هذا الحيز. هذا المكان الشاخص. كما لو أن الحداثة البعدية تخرج نهائياً عن ثقافة الزمان وفلسفاته الكثيفة المختلفة، وتدخل المكان. لأنه هو الحاضر الزمني ← بل المكاني ← الممكن وحدَه!

عندما تبدأ عُدَّةُ التحليل من الفردية يجد الأيديولوجيون أنفسَهم ملزمين بالتقهقر ما وراءها من أجل العثور على ما يؤسّسها. فهي ليست بؤرة فكرية قادرة على تبرير ذاتها. ولا بد إذن من عدة للشغل تختلف عن مادتها، وتكون قادرة في الآن ذاته على التأثير في الفردية كمادة مطواعة لأدواتٍ سواها. وفي مواجهة هذه المحاولات صرخ بول كْـلي (P. Klee) ذات يوم: «أريد أن أكون كما لو أني مولود جديد، لا عِلْم لي بشيء مطلقاً عن أوروبا... فأكاد أكون ابتدائياً». وصرختُه تلك لا تعني أنه يريد لفنِّهِ أن يقطع نهائياً مع طقوس التراث ومعلِّميَّةِ معلّميه، وتراتبيَّةِ أحباره وكهّانه فحسب، لكنه يقدم كذلك المدخل الصحيح لفهم الحداثة. بل الفردية، بل الإبداع؛ باعتبار هذه الأفاهيم جميعاً ليست محمولة على بطانة من التفسيرات التي تتفرعُ بها إلى كل جهة، حتى تفقد المشكلةُ الأولى إشكاليّتها الذاتية ويتبدّدُ تناهيها في لاتناهي الإرجاعات اللامحدودة. فليس التاريخ كله هو ما أحتاجه لأتعرّف إلى پول كْـلي ولوحاته. ولكنه هو وحده من يقدّم تاريخَهُ الخاص الذي ينعطف عنده كل تاريخ آخر. إنه المَزَقُ الذي يقطع حبال الشبكيات، ويوقف انهيار الفراغ عند نقطته[5].

فالفردية تجد نفسها في الحداثة. تقترن بها دون أن تدّعي تفسيرها. والاقترانُ نوعٌ من التفسير. لكنه يُبقي على الحدود مستقلة متمايزة، دون أن يبتلع بعضُها بعضاً. وكما أن الفردية تعني وجود الأفراد، والاقرارَ بكياناتهم، وتساويهم من حيث هم أفرادٌ، فإن المفاهيم تحتاج إلى فرديتها من أجل تمعينها، والاستدلال بها على ذاتها أولاً من أجل الاستعانة بها، في مرحلة لاحقة، للدلالة على تناضدها وتحاورها فيما بينها. فالفردية توجد، كما توجد الحداثة، كما يوجد

الفن. والأفاهيم الثلاثة تشترك في هذا الحضور المتزامن فيما بينها. والتزامن هذا هو أهم ما يثبت علاقة التجاور الحي فيما بينها، بحيث إن كل أفهوم يدلّ على الآخرَيْن فيما هو يدل على نفسه. ولا يحتاج حلولُ الواحد انتفاءَ الاثنين. وتلك هي الفردية بتمعينها الطليعي الجديد لأنها تتقدم مسرح الوعي والواقع المعاصر راهناً، باعتبارها من جديد، حقُّ الإقرار بوجود الأفراد مستقلين ومتساوين، مقابل كل المفاهيم الأخرى ذات الصيغة التشميلية واللاتحديدية، والتي تستمد من التشميل واحدية التمركز واستبداديتها المطلقة.

يجاور أفهوم الفردية، أفهومُ الحداثة في دلالتها البعْدية الطليعية؛ والثاني ليس وليدَ الأول، وليس أحدُهما مُرْتَجعاً أو مرجعاً للآخر. ليس بينهما علاقة الأعم بالأخص، ولا علاقة السلالة العضوية ببعضها. كل ما بينهما هو هذا التزامن في الحضور المباشر، في صيغة الاقتران والتجاور، بحيث يصعب تصوُّر أحدهما دون استحضار الآخر. بل إن هذه الصعوبة تصل إلى حد الاستحالة وتفترض مباشرة حضور الأفهوم الثالث الذي هو الفن، أي الإبداع. فالفن قائمٌ بذاته أولاً ولكنه وعَبْر هذا القيام عينه، فإنه يقدم للحداثة مادتها الطليعية ومحايثتها الواقعية، وينبىء عن جاهزية الفردية، ويشرع لها معياريتها الايجابية[6].

لكن الفردية ليست أقنوماً معلقاً في الفراغ. فإن كانت اليوم هي الظاهرة اليومية المقترنة بالمايحدث في حركة القطائع البنيوية داخل المشروع الثقافي الغربي، فإنها تشكل الانزياح الكبير المتحقق في كينونة الرأسمالية، من حيث إن الرأسمالية هي الصياغة الشكلانية النهائية للمشروع الثقافي الغربي. يتمثل هذا الانزياح الكبير عبر المحايثة الجديدة التي يبرز منها المايحدث اليومي الثقافوي، متمثلاً في هذا الثالوث من أفاهيم الفردية والحداثة [البعدية] والإبداع. إذ يحقق هذا الانزياحُ أعمق شرخٍ حقيقي في قُوام المجتمع الاستهلاكي الذي بدا منذ عشرينيات هذا القرن، وفي الولايات المتحدة بالذات، أنه يجسّد الرأسمالية كنظام مجتمعي للاقتصاد السياسي المعاصر.

* * *

لقد حقق المجتَمعُ الاستهلاكي أعلى نموذج لحداثة التقدم الصناعي المؤسس على اقتصاد سياسي مقتطع من حداثة عصر الأنوار، بدون (أنوارها) الأصلية. واحتكر هذا النموذج مفهوم التقدم بشكل عام، ووظفه لصالح منطقه الاستثماري الخاص. ثم إنَّ هذا التقدم الكلياني في أطاح بالحداثة الأنوارية. كَبَتَها وشكّل منها طبقة اللاوعي المضطهدة في عمق المشروع الثقافي الغربي. فاعتمدت إيديولوجيا التقدم على تنمية ودعم مفهوم الذاتية المطلقة التي استعارتها من التراث الأفلاطوني التيولوجي. وطردت مقابله مفهوم الفردية الحديثة ومعها لائحتها الأنوارية الخاصة بحقوق الإنسان كفرد[7]. فهذه الحقوق لم تستطع أن تشكل له ماهيته الجديدة التي تحلّ محلَّ الذاتية اللامتناهية التقليدية. لم تشكل هذه الحقوقُ المشروعيةَ القابلة للتحقق إلا في هوامش وخروقات مبعثرة داخل كتلوية المجتمع الاستهلاكي، الذي كانت مراحل التقدم التقني تبني مقدماته المادية، وصولاً إلى صياغته المعاصرة خلال النصف الأول من القرن العشرين مع انفجار مبدأ الإنتاج الكتلوي المعمم.

استطاعت الرأسمالية أن تؤدلج الاقتصاد السياسي وتستخدمه في عقلنة نمذجةِ نوعٍ من الفردية حققت قفزات التقدم المتلاحقة، ومكّنتْهُ من احتكار المايحدث اليومي على مختلفُ الأصعدة

الاجتماعية. وقد وُصِفَت هذه الفرديةُ بالأنانية على الصعيد الأخلاقي؛ ولكنها استطاعت دائماً أن تبرر لاأخلاقيتها بإمكانياتها الإنتاجية وفتوحاتها الاستعمارية، وصراعاتها العسكرية، التي اقترنت ببعضها وشَغَلت العقول الفلسفية باكتشاف علاقاتها فيما بينها، واصطفاء مرجعياتها فيما بينها، فتارةً يكون الارتجاعُ سياسياً أو اقتصادياً أو ثقافوياً ومجتمعياً. وهكذا كان الفكرُ مضطراً في ظل القفزات التي يتابعها التقدم التقني، إلى إيجاد الأُطر العقلانية الكليانية التي تحاول استيعاب التقدم عن طريق القبول به، والسعي إلى تحليله وانتقاده. غير أن نظام الأنظمة المعرفية لم يكن يبرح مقولاته الأساسية. وكان هو ذاته يترجم اللاتناهي إلى كليانية الخطاب الرأسمالي، كما لو كان وحدَه طريق التاريخ. حتى تلك المذاهب التي رفضت هذا الخطاب لم تستطع أن تتصور مستقبلاً مغايراً للرأسمالية، إلا وهو آتٍ من زمنها الخاص. ونعني بها الماركسيات التي كان لها فضلٌ حاسمٍ في زعزعة السلطان المطلق للاقتصاد السياسي في خطابه الرأسمالي الاحتكاري الشامل، وذكّرت بحقوق الإنسان مجدداً، أخرجتْها من أقبية الماضي. لكنها لم تستطع أن تتخيل لها عودة إلّا على حطام الرأسمالية التي سيقودها منطق تناقضها الداخلي إلى إحلال ظروف انهيارها، وفرض نتائجها المدمرة فرضاً[8].

وهكذا يسود الفكر الثوري من جديد كَرَدٍّ على تفاقم ظاهرة المجتمع الاستهلاكي التي اعتبرت مُستمسكاتِ الاتهام الأول الموجّه إلى خطاب الرأسمالية. وشعاره في التقدم كعنوان إغوائي له دائم. وتقود الماركسياتُ السياسية هذا الفكر الثوري الجديد خلال أعنف صراعات التاريخ التي عرفها هذا العصر. لكن الرأسمالية بالمقابل تحقق أكبر قفزات التقدم المعرفي والتقني. في حين أنّ الفكر [الثوري] لا يجد طريقاً آخر لاستعادة حقوق الإنسان الفرد إلا بعد تحرير المجتمع والعالم معاً من كليانية الاستثمار الطبقي والقومي المعمم كونياً. وبالطبع ليس ثمة أداة لمثل هذا الهدف إلّا كليانية العنف كذلك. غير أنه بانتظار ذلك الحلم كان المجتع الاستهلاكي نفسُه يفرز داخل مجتمعاته الفردية الجديدة المختلفة عن نماذج فرديته الأنانية والطغيانية. كان الحداثوي يتقدم على ثنائية: الرأسمالي/ البروليتاري. يخرج على استقطابها الذي تحكّم في ثقافة الكتلة والنخبة في آن معاً خلال تاريخ الصراع الرأسمالي / الماركسي. كان الانزياح الكبير المفاجىء يتحقق في انفصال الحداثة عن التقدم، وبناء خطابها باستقلال تماماً عن خطاب التقدم، وكرد عليه في الوقت ذاته، من أجل تجاوزه.

يتحرر الخطاب الحداثوي من طغيان أسطرة التقدم عليه وتزييفه لملامحه ومفاصله المتميزة، وادعائه لأنواره المحجوبة. وتولد الفرديةُ الجديدة في هذا الشرخ القائم بين كتلوية المجتمع الاستهلاكي وفردوية بورجوازيته، وثقافته الازدواجية الملتبسة بين ظاهر انسانوي ومضمون استغلالي كلياني.

مُتعيَّةُ المجتمع الاستهلاكي أثارت من جديد حساسية الفردية ونزوعَها اللّذيّ الأصيل. وكان الفن هنا هو الفاعل الرئيسي في الابقاء على ذاكرة الجسد كحساسية لذيّة، تنافس الجسدَ كقوةِ إنتاج واستهلاك. وقد راهنت الحداثةُ على هذه الخاصية للجسد وذاكرته الحيوية، لتحقيق ثمة في لاشخصانية الكتلوية الاستهلاكية الرابضة على صدر الفرد وملء مساحات تحركاته الصامتة الضائعة. بالمقابل فإن الخطاب الرأسمالي لم يستطع أن يقاوم طغيان مُتعيَّةِ المجتمع الاستهلاكي بصرامته البروتستانتية المعهودة. فَبَرَزَ الفردُ اللّذيّ على أنقاض الفرد الملتزم إلى

درجة التقشف. الفرد الخفيف شبه المتجوّي مقابل الفرد المركزي / اللامتناهي ومشاريع إيديولوجياته الكليانية التشميلية. ذلك أن الفن لم ينقطع عن ممارسة خاصيته الأساسية طيلة مراحل تصاعد التقدم، في الحفاظ على موقع الشذوذ عن القاعدة الأساسية، والاعتراض على السائد والمعهود والمُشَمِّل، حتى خلال عهود السيطرة الكلية للإيديولوجيات الكليانية، المستندة إلى مفاهيم الذاتية المطلقة وقواها التسلطية غير المحدودة. فكان الفن مضطراً للتشبث دائماً بنداءات الحداثة والتجديد، وعدم الخضوع والطواعية حفاظاً منه على حد أدنى من الفردية غير المؤدلجة والممذهبة. وقد فتحت الحداثةُ اعتباراً من أوائل القرن العشرين، **منطقةً حرةً** لإيواء اللامنتمين الخارجين من /وعلى أوضاعهم الطبقية. سواء ممن وُلدوا ذرات ضائعةً في الجسم الهلامي الضخم لكتلوية البروليتاريين الاستهلاكيين، أو ممن نشأوا وتربّوا في صفوف البرجوازية. غير أن الحداثة البعْدية لم تتفجر ظاهرتُها إلا في ظل الهيمنة الكاملة للمجتمع الاستهلاكي المعاصر[9]. ففي حين كانت الثقافة الاستهلاكية مدعومة بفيض هائل متعاظم من مخترعات الرفاهية وأسبابها التفصيلية المتراكمة في حيّز الإنسان اليومي، تسعى إلى قولبة الفرد عقلاً وسلوكاً، حسب منطق رغبات محددة سلفاً ببضائع السوق، وموجهة بإعلامه وإعلانه المتسلط على حواسه من كل جهةٍ ومركز لبثّ رموز الفعل والتحريض على اتّباع نماذجه المقننة ـ كانت الحداثةُ المعاصرة مقترنةً بالفن ومستعينةً بأدواته، تنتزع اغراء المُتعية من حبائل الكتلوية الاستهلاكية، وتخوض بها لعبة أخرى مختلفة في النداء والإغواء الموجهة **لرَغائبية الجسد**، مختلفة من حيث أن حركتها تقع في مساحة مستقلة عن كل من الفعل ورد الفعل السائدين، عن إيديولوجيا الذاتية اللامتناهية ورد الفعل [الثوري الطبقي] عليها.

فقد جاءت الحداثة البعْدية بالثورة المختلفة على طرفي الحلقة المفرغة هذه في وقت واحد. انتزعت إغواء المُتعية من أصنامها البضاعية والإعلامية الهادفة إلى مزيد من إغراق الفردية في لاشخصانية الكتلوية الاستهلاكية. واستخدمتها في حركة معاكسة تماماً. هادفة إلى إعادة لملمة خلايا الفرد الممزقة في كل اتجاه، وترميم كيانه شبه المبدد. واستعادة صورة **إنسانه المائي**، المنعكس على السطوح الرجراجة للمستنقعات الكتلوية الراكدة حوله، إلى قُوام إنسانه الجسدي الذي يشغل أصغر حيّز، ولكنه له حدوده المتبلّرة، وهندسته الواضحة، في مواجهة عالم مائي رجراج[10].

المُتعيةُ: إغواء البضاعة، ولعبةُ تملكها، والقبضُ على مائها، والتلذّذ بالحلم في الاحتياز عليها، بنسيانها والبحث عن سواها، بالدوران والدّوار وسْط ألوانها، والانغمار تحت صخبها وأصواتها، والدخول المطلق في علم انتاجها وعقيدة الانتماء إليها، واقتصاد تصريفها واستراتيجية موضعة العالم في جهاته الأربع بحسب حركة كوكبها، بل شمسها الشمعية ـ المتعيّة هذه التي يُراد **في تبضيعها**: انتزاعُها حتى من أضعف حواسها وحساسيتها. المتعية المعلّبة والمُبَضّعَة، رشوةُ الكم للكيف، والعام للخاص، تستعيدها الحداثةُ لجسدها، تعيد **تطهيرها** بالفن، بعودة السؤال الفلسفي فوق كل الأجوبة الجاهزة. تحاول أن تعيدها إلى أصلها اليوناني ـ الوثني ـ اللاوثني: **اللذية**، كغائية لا غاية فيها[11].

من ذاكرة الجسد الُلذية الأصلية تنبثق الحداثة البعْدية، تمزّق عنها أثواب المُتعيّة الاستهلاكية الفضافضة. ينطلق الجسدُ عارياً إلاّ من لحمه، رشيقاً ينسلّ بين الكتل، خفيفاً يحلّق فوق الأكوام

والمراكمات والكثافات. يقطع مع الشبكات التي تتصيده من هنا وهناك. فما دام الجسد حياً ثمة حداثة تنبت من خلايا لحمه وجلده. والفن وحده هو الذي يلتقي الجسد، يفكّ عنه طلاسمَ الترميزات الجماعية الشحمية المكدسة، وينهض به فرداً نرجسياً من الطراز الأول. إنه الفرد المائي الذي يحاول تجسيد صورة وجهه المائية في الأشياء رغم استحالة المحاولة. لذلك يأتي التخييل الإبداعي ليتبنّى هذه المهمة. فهو وحده الذي يوحي بإمكانية الحكايا المستحيلة، في أن تتمتع بنوع من الوجود والقدرة على الدخول في غابة الواقع الكتلوي وتشقيقه في بطاناته الذاتية. فكأنت مدارس الفن الداعية إلى الحداثة في الرسم والموسيقى، في الشعر والرواية؛ حتى الفلسفةُ ذات الصياغة التقليدية راحت تطرح تيارَ الثورة الأخرى المختلفة، المغايرة لكل من جاهزية التقدم التقني في صيغته الاستهلاكية والإعلامية القَبَلية، ومن إيديولوجيا الطوبائيات سواء منها التيولوجية المباشرة، أو التيولوجية المادّوية.

أصبحت الحداثوية تياراً محايثاً يحقق انزياح الرأسمالية الصاعدة، بالنسبة لذاتها. وغدت الطليعية صيغة تعبير عن جيلية متتابعة، تعدد طرح الحداثوية مع كل جيل من المبدعين، وكأن الحداثوية السابقة تبددت، وطليعيتها الماضية معها. فمنذ أن أعلن **بودلير** أن الفن لا وجود له بدون الحداثة، والمدارس الطليعية تتلاحق وراء بعضها مندفعةً دائماً نحو فهم مختلف للفرد، وعلاقته بالعالم، وفق الإلحاح الأقوى فالأقوى على خصوصيته، التي تؤسس المشروعية الأولى للائحة حقوق الإنسان. فإن حق الفرد بفرديته، يعبر عنها المبدعُ أولاً. فلا حقوق لحرية الأفراد، ومساواتهم إلا بشرط تأكيد حق الاختلاف الذي مقياسه الأبرز هو الإبداع. لاانفصام إذن عند **بودلير** بين الجميل والحداثة، والزي، والعارض الممكن. وهي الأفاهيم التي ستكون المنتج الأخصب لسلسلة الحركات الطليعية التي هزّت فرنسا وأوروبا الغربية منذ ثلاثينيات هذا القرن.

* * *

خلال ذلك انهارت المفهمة الكلاسيكية للمسألة الإبداعية بكامل دعائمها. وغدا هاجسُ الحداثوية المستمرة قاطعاً ليس بين الإنتاج بالحداثوي والكلاسيكي فقط، بل ما بين مدارس الطليعية ذاتها. فالحداثوية نشأت في ظل الرأسمالية المتطورة إلى نظام الإنتاج الكتلوي داخل ما سُمي بالمجتمع الاستهلاكي. ولكن هذه الحداثوية المنزاحة من بنية الرأسمالية طرحت خطاباً مضاداً لخطاب البنية الأم، فأسّست بذلك أولى الشروخ الحقيقية في جسمها المتراصّ. وكان لفعلها الأثرُ الأكبر والأهمّ حتى من كل الإيديولوجيات الماركسية التيولوجية التي دخلت معها في صراعات مادية مباشرة، دون أن تنال منها منالاً حقيقياً يعرقل تقدمها واستيعابها للحاضر العالمي بكليته، حتى بما فيه القطاع الشيوعي الذي يتقهقر حالياً في حركة تراجع متواصل عن إيديولوجيته، وتغيير مساره العقائدي والاجتماعي والسياسي. فلقد مسّته الحمى الحداثوية، وشعر قادته أن رهان الحداثة وحده له الأولوية على كل الطوبائيات الإيديولوجية مهما كانت لها ترميزاتها الأسطرية والتراثية الخاصة بأنظمتها السياسية. هذه الأنظمة التي تصاب فجأة بالشيخوخة والعجز وهي في أوج قوتها المظهرية على الأقل، وتجد نفسها مهددة بالزوال الحتمي إن لم تتخل عن أعز وأخطر قدسياتها العقائدية ورموزها القيادية التاريخية، وتجاربها المهوّلة التي ذهبَ ضحيتها أجيالٌ وملايين من المناضلين ومجاهيل التاريخ[12].

سحْرُ الحداثة وحدَه هو الذي يتشبث به قادة من أمثال غورباتشوف ليجعلوا شعوبهم تتنازل عن المضمون العملي لخطاب تجربتها الماضية والراهنة. وفي الآن ذاته لا يجد الخطاب الرأسمالي نفسه بمنجاة من التصدع تحت وطأة عصر الحداثة الذي يخيم في عقر داره على طلائعه الفنية، وأوساطه الفكرية والسياسية، وحتى الاقتصادية. فتبرز الفرديةُ الجديدة حاملةً للواء حقوق الإنسان، مقدمة إياها على كل من إيديولوجيا الخطابين الرأسمالي والاشتراكي معاً، متجاوزة بها تاريخ الصراعات الحديّة التقليدية بينها. إذ تغدو الحداثة في حد ذاتها قادرة على تحقيق الانزياح الاختلافي عن كل جسم فكروي أو إيديولوجي يحاول أن يتقمصّها أو يدّعيها لنفسه. تتقدم الحداثة على مختلف أنظمة الترميزات والأسطريات الفئوية والجماعية، لتطرح خطابها الخاص باعتبارها هي عقلنته وبرهانه الفردي. وبذلك يصير للديمقراطية حامل واقعيٌ يومي لاينتظر أحلام الطوبائيات الكبرى، ولا الثورات العقائدية الدموية، ولكي يَلقى سُبَلَه المفتوحة للتحقق الآن وهنا، ما بين الأفراد المتساويين أصلاً. والموجودين قبل أية أنظمة ترميزية أو أسطرية أو إيديولوجية.

إن انزياح الحداثوي/الفردي/الإبداعي يشكل ضمانة مادية مباشرة لقيام أكثر الأنظمة الاجتماعية السياسية فوريةً ومباشرة. ألا وهو نظام المساواة في الوجود، الذي يعني حق الاختلاف في التعبير عن هذا الوجود وممارسته، بما يُحسِّن من صورته ويطوّر من فاعليته، ويؤكدّ أخصَّ نوازع الفرد للتملك من مفردات وجوده ومسراته، بحيث يصير للحرية طعمُها المفقود، والمحرّم عليها في ظل الترميزات الأمرية الكليانية، ألا وهو السعادة، هو الفرح.

لا يخجل الفرد الحداثوي من المطالبة بسعادته، من أن يُتْرَكَ ← لحاله. «أريد إلهاً يرقص» لم تعد شطحة زرادشتية. فالمسرة كالحرية لحظة استثنائية. وذرة بين الذرات، كالفرد بين الأفراد. لكن الفرد الذي يفوز بمسرَّته يعني أنه يعقدُ صلةً فوريةً مع ذاته. والحداثة هي التي تُلغي الواسطةَ والتوسط بين الفرد وفرديته لأول مرة في تاريخ خطاب المشروع الثقافي الغربي[13]. فلا حاجة للفرد إلى أيّةِ أيقونة أو ذاتية أخلاقية كيما تُبرِّرَ تناهيه، ويُضطر إلى تزييفه بأوهام الاطلاقيات التاريخاوية أو التشميلية. لحظة الحداثة تستطيع أن تقول للفرد إنه هو وحدَه من يسبق كيانه، ومن يُمثِّل كيانه، ومن لا يبقى بعدَه. إن لم يكن ككيان جسدي، فقد يكون فكرته. حتى فكرةُ الفردية تتحاشاها الحداثةُ خِيفةَ أن تنقلب إلى أيقونة. لذلك لا ترى للفرد ثمة فكرةً، إلا فكرة ← فرده، هو بالذات: تولد فكرةُ فرْدٍ ← الفرد معه، تموتُ بموته.

هذه المواجهة العنيدة في وضوحها، الحاسمة القاطعة لكل فكرٍ توسطي، قد لاتحتملها الأنظمةُ المعرفية السائدة، ولا حتى العلم المادي نفسه. ولذلك يسبق الفنُّ كل ما عداه في التعبير عنها. ومنذ المسرح اليوناني، وشعر طرفه بن العبد حتى بودلير وديستويفسكي، فإن الإبداعية تقترن بالفردية الدرامية، بتلك الحالة من الشفافية الفرحة الأسيانة بضوئها الخاص. بالنرجسية، ذلك العشق المائي للوجه المائي المتلامح على الجسد المائي. هذا الكيان الرهيف الرجراج، أشبه بالشبح والظل، السابح على الماء. نسمة هواء تغيّر سطح الماء فيتلاشى الوجه المائي المنعكس على مويجاته.

الإبداعية الفنية لا يمكنها أن تتحدَّ بالدرامية إلا عندما تجعل فردَ المبدع موضوعَ إشكاليته

الأولى: هذا التحديق المستمر في وجه الوجه على سطوح المويجات الرجراجة لماء الينبوع. الماء ليس وسيط النرجسية لأنه لاكيان له. وإشكالية المبدع أنها تريد أن: تُمَيِّه العالم. أن تجعل رؤيته مائيةً. أن تلغيه كواسطة، وحتى كتجاوز. وتُبقيه مقابل الفرد شاخصاً بعُرْيه الفوري؛ عندما يسقط عليه وجه الفرد، لا يتمرأى فيه. لا يلقَى صورتَه على تقاطيعه ومفرداته.. بل يُرجع العالمُ وجهَ الفرد إلى الفرد وحده[14]. هنا يصيرُ تمييهُ العالم يعادل صخْرَنَتَهُ: يسقط وجهُ الفرد في /على العالم، فلا يردّ العالمُ عليه بشيء.

هل تطبق الأنظمة المعرفية مثل هذا ← الهول. لا يتبقّى إذن إلاّ الفنُّ الذي يغادر من خارج المشهد لينتصب داخله. لذلك لم تكفّ الحداثةُ عن مناداة مصطلحها وهي على هوامش أكوام المعارف والوسائط. وكان هامشها يتعرج وينزاح حتى بالنسبة لإنجازاته. فالحداثة البعْدية ليست مصطلحاً زمنياً يأتي بعد ← الحداثة (التقليدية)، لكنه هو الوصف المائي (الرجراج) لحالة الحداثة وهي في طور الولادة ← دائماً. ولقد برزت ظاهرة الانزياح بالاسم، عن الاسم، في طليعيات فن الرسم بخاصة تتابع مدارسها تحت شعار الحداثة التي لا يُمسك بها نتاج ما حتى تنزاح إلى سواه، إلى ما يتعداه ويتجاوزه. لكن ذلك لا يعني أن تزيل طليعية ما طليعيةً سواها. فالتكعيبية لا تلغي الانطباعية. والتجريدية لا تعدم ما سبقها. لكن الواحدة تحقق دائماً القطيعة مع سواها. بمعنى أن طليعيةً لا تتولد من سابقتها. وإنما مولدها يخصها هي وحدها[15]. والحداثة البعْدية نفسها لا تقطع مع تلك الحداثة الأخرى إلاّ من حيث إن لها مولدَها المختلف. بذلك نكون قد وصلنا إلى العصر الذي ليست فيها الحداثةُ إلا بعْديةً. لأنها الحالة التي لا تكفّ عن الولادة لشدة /خاصتها وصُدفيتّها، وندرتها في الوقت عينه. فالوجه المائي تمحوه أقلُّ نسمةعلى أديم الماء. ونرجسية المبدع ليست حالة تمركز حول الذات، لأنه بعد انقضاء زمن الذات، لم يتبق للوجه إلاّ شفافيته، التي لا تكون ولا تعكس إلا فراغه. لأنه وجه الفرد الذي ليس هو إلا قصَبَةٌ فارغةٌ. فالتمركز صار تَبَدداً، لأن لم يعد له ثمة محيط البتةَ. فأمسى مركزاً لا مركزَ له. والإبداعي هو الذي يريد أن يلتقط هذا الذي لا يمكن الاحتياز عليه. أي ما يسميه (العلم الاجتماع، الأنزوبولوجيا) بالفردية. لكن الفن لا ينزع إلى تقديم ← الفرد. بل تقديم ← فرد. حتى (أل) التعريف لا بد من حسْمها. فالهدف هو: اسم، وليس: الاسم.

الإبداعي يعذِّب منتجه ومتذوقه. إذ إنه يجعل خالقه يتقدم من لاواقعية واقعه ـ المتجلي في معاناته لمادة إبداعه ـ إلى واقع اللاواقع المتمثل في الأثر المبدع.

وأما المتذوق فإن عذابه في محاولته لاستيعاب الأثر إنما يتأتى من قلب هذه المعادلة أو المسيرة. إذ إنه يريد أن ينطلق من واقع لا واقعية المبْدَع إلى لا واقعية واقعه في وعيه هو (أي المتذوق) وحساسيته. فالحالة المائيةهذه هي التي تكسب عذاب المبدع والمتذوق متعتَه الخاصة. ولعله هو ما يوصي به معنى الروعة عند كانط. إذ أن الروعة، على عكس المعرفة، فإنها لا يمكن أن تحقق التطابق بين مفهومها والشيء المتعلق به. فهناك فكرة أن يوجد البطلُ الروائي الذي لا يمكن أن يوجد أبداً. هذه الفكرة التي هي مشروعُ مفهومٍ، لا تصير مفهوماً أبداً، لاستحالة التقائها بموضوعها، بشيئها، التقاءً كاملاً. فالمتخيلة ـ بحسب ما يعنيه هذا المصطلح عند كانط ـ من مهمتها أن توجد العلاقة بين المفهوم وموضوعه في مجال العلم... والمعرفة بشكل عام[16] ثم تنتهي مهمتها عند هذا الحد. لكن هذه المهمة تظل مفتوحةً في مجال المبدَع. لذلك لا تكتمل

الفكـرة في مفهوم. و[الشيء] الـذي نود أن نـدرجه تحت هـذا المفهوم، يـظل رجراجـاً، وقابـلاً للانزياح عن محله المعهود كلما طلبناه وبحثنا عنه فيه. إن الشيء المائي الذي يتكـوّن ولا يتكون. هكذا فإن كـانط يبدو، من هـذا المنظور، إنـه رائد الحـداثة والـطلائعية. لأنـه يؤسس ما يضـاد مذهب الواقعية، وينحاز سلفاً إلى جانب كل هذه الطليعيات المتلاحقة خـلال النصف الأول من القرن العشرين. لأنه أقام استقلاليةً وخصوصيةً للإبـداعية، إلى جـانب المعرفـة. لم يدخـل أي تقويم تفاضلي بينهما. لم يجعل الأولى صورة ناقصة عن الأخرى، ولا تتبع وجوداً هـامشياً بـالنسبة للثانية. حتى إذا ما تطورت المعرفة إلى أيقـونة العلم والتكنـولوجيـا المعاصرة كتعبـير وأداة لسلطة الرأسمالية. فإن الفن يمكنه أن يحتفظ بنوعية معرفتـه ـ بإبـداعيته الخـاصة في منـأى عن الوظيفيـة القيمية التي تبرر المعرفة العلمية ذاتها بها: وهي أن الملفوظات المعرفية إنما يُقاس قبولُها أو رفضها بمدى ما تحققه من الأفضليات في حقـل التنفيذ التقني. بينـما الروعـة فضلاً عن كـونها لانفعية في مجال المقارنات الفردية أو الاجتماعية، فإنها كذلك ليست قـابلة للخضوع إلى مقيـاس الأفضليات التقنية. وبالتالي فإن الذوق، هذه الملكة الغامضة التي لم يحدثنا عنها كانط مباشرة إلا عبر ما دعاه بالحكم، إنما يعبر عن فعالية المتخيلة، ليست كواسطة إنتاج لحسـاب سواهـا، للفاهمـة، بل هي تنتج الإحساس الملتبس، مزيج المتعة والألم. هذه اللذة الحريفة. تنتج أفاهيمها اللذية ـ إن صح القول ـ لحسابها الخاص، وليس لحساب إنشاء المعـرفة عن طـريق ملكة الفـاهمة. فـالذوق يـظل يشهـد على إمكـانية اختـلاف أفاهيم الفن، عن مفـاهيم المعرفـة. لا يمكنه أن يـدَّعي أنـه يمثـل موضوعاً، أو يحقق موضوعية التطابق بين المفهوم وشيئه أو أشيائه. إنه يسكن الحسّ ولا يبرحـه. يُمتِّـعُ الحسَّ ويُعَذِّبـه في آن واحد. يُـرَوِّعُ صاحبَـه بتمكينه من رؤيـة ما لا يـرى في الواقـع. وما، يسمح بإعادة تكوين واقع آخر يتجاوز معطيات التجربة. فالذوق هو طعم الـروعة، لـذةُ الألم، أَلَمُ اللذة. مَحَلُّهُ المتميز هو فردُ القصبة الفارغة دائماً، مبدعاً، ومتذوقـاً لإبداع المبـدع. هنا مملكـة الحداثة، وحراستُها الاستثنائية، وضمانُتها غير الضامنة لشيء. وطن علومية الفني، مقابل علمية العلم، ومعرفته القاهرة من حيث هي قوة الانتاج الأولى، وذخـيرة التكنولـوجيا بـاعتبارهـا نظامُ الأنظمة المعرفية، سلطتُه المطلقة، أداةُ الرأسمالية ومُبَرِّرُها الشمولي[17].

فـالحكم الجمالي ليس معـرفة نـاقصة. ولكنـه ← ذَوْقٌ. مقياسُ المعـرفة انـدراجُها في مفهـوم بحيث يحدث التطابق بين المفهوم ومـوضوعـه. هذا التـطابق هو التمثيـل: أي أن يكون المفهـوم تعريفاً مكثفاً، جامعاً مانعاً، لموضوعه. لكن الـرائع لا يمكن تَمثِيلهُ بـل تذوُّقـه. والذوق فـردي. والفرد وحدَه هو حيِّز الروعة والشعور بالروعة في آن معاً، سـواء كان مبدعاً أو منفعلاً بـالإبداع. فالذوق إن قارناه بالمعرفة، أو بالتمثيل، الذي هو قوامها ومقياسها، ألفيناه نوعاً من المعرفة الحارة التي لا تهـدف تمثيل المـوضوع، ولا إعـادة صياغتـه على مستـوى الفاهمـة. هنا المتخيلة وحـدَهـا المنتجةُ، وليست وسيلةَ انتاج لمادة الفاهمة. إنها تنتج ما يصح أن يعـود إليها بـاستمرار من أجـل إعادة تكوينه تكوينات شتى بحسب درامية المعاناة من داخـل ـ وتيرة اللذة الحـريفة، اللذة الجـاذبة النـابذة لـلألم. ولأن الذوق ليس تمثيـلاً لما يتـذوقه فـإن الموضـوع يظل قـابلاً للنقص والتعـديـل والتغيير. من هنا كانت الحداثة الفنية في أسـاسهـا خـروجاً عـلى الشكل من حيث إنـه وحده هـو الإطار المحدد للعمل أو الموضوع. فكانت الثورة على الشكل محرِّكَ الطليعية دائـماً. وكانت هـذه الثورة في مغزاها الكينوني تريد استعادة الذوق من سلطان الصناعة. أي أن تعيد المبادرة للمبـدع كيما يخترع الشكل الذي ليس هو الا شكل ← فرده[18].

استطاع الرسم بخاصة من دون الفنون الأخرى أن يجسّم تاريخ ثورة الشكل في عصر الحداثة. فلقد أمكن تحرير اللوحة من كل أيقونات الكلاسيكية؛ فلا يتبقى منها في النهاية إلاّ اللون وحده. ذهب الشكل وأخذ معه كل تراثيات الضوء والظل. صارت اللوحة دون ليل أو نهار. لم يبق منها إلا زيوت اللون. وحدَها صار يحقّ لها أن تصنع اللون. غير أن اللون يبقى مع ذلك: شكلاً. والموسيقى أيضاً سعت وزاء الصوت وحده، حرّرته من كل مقاييسه وقيوده، حاولت أن تسوّي بينه والصمتَ. جردته من كل حوائجه. لكنها لم تستطع أن تلغي منه مادة الصوت الفيزيائية. وإلاّ غدا صمتاً مطبقاً. أما الكتابة فإنها تخوض كل لحظة معركة حداثتها، لأن الشكل فيها هو دلالة الكلمة. والإطاحة به تعني إلغاء اللغة، والمغامرة نهائياً في عالم الترميز الفاقد لأية مرجعية. هذا يؤدي بالطبع لأن يغدو الكلام أصواتاً، والكتابة رسوماً. وبالتالي يتقاسم قمة التعبير [عن أي شيء؟] كلّ من الرسم والموسيقى وحدهما. وعصرُ السبرانية أخذ زمام المبادرة في ذلك. قرر إلغاء اللغة. اعتمد فقط ترميز الحروفية، وحروفية الترميز. السبرانية. أعلى تعبير عن ثقافة الرأسمالية، تمهد حقاً لتكون أكبر خطر على الفرد، لإلغاء الفرد، لو لم تكن الحداثة تتصدى لـ /وتتصدّر المعارضة الجديدة. فهل المعارضة هي الإنتاج الأعلى للحداثة. على ماذا تعترض الحداثة حقاً. هي التي ترعرعت ونمت في حضن المشروع الثقافي الغربي. هل كان لها ثمة تمييز عن تحولات الصناعة وهيمنة التكنولوجيا أخيراً. ألم يحاول مفهوم ← التقدم، أن يتلبسها ويمسخها دائماً، يوظفها لحساب جماهيرية الإنتاج والاستهلاك. لكن الحداثة التجأت إلى الفن رغم أن الأخطبوط الصناعي يحاول أن يستلب أطرافه ويبتلعها الواحدة بعد الأخرى. تصدّت الحداثة لتصنيع الفن. التصوير الفوتوغرافي تحرر من أولوية السلطة للآلة المصوِّرة، وتَبعَ سلطة المصور الفنان. لكن الصورة ليست اللوحة. وقلما استطاعت الأولى أن تنافس الثانية إلا كمياً، واستهلاكياً.

والبرجوازية المعاصرة هي التي تدفع أغلى الأسعار الفلكية للوحات. صحيح أنها حولت اللوحات إلى تحف الندرة ومقاييسها الاستثنائية، لكنها بذلك أقرّت بفرادتها الفنية بطريقة غير مباشرة، وعبرت عنها بلغة الأرقام العالية التي تفهمها[19].

مقابل ذلك دافعت الحداثة عن خصوصيتها داخل سلطان التطورات الهائلة التي اجتاحت المشروع الثقافي الغربي، وظلت الصوت المعترض والمخالف بين جدران المجتمع الاستهلاكي، واخترقت دائماً كتلويته الصماء المتراصة. واكتشفت أنها ليست صماء إطلاقاً، ولا متماسكة نهائياً، وأنها رَخِصَة وقابلة للشرخ والصَّدْع والتفتيت تحت وطأة سلاح ذوقي واحد: هو فرض الاختلاف /الحقيقي. كانت الحداثة تلعب دورَ الضمير الذي لا يمكن أن يصمت، وتكتب اختلاف اللغة واللون والرمز الذي يفضح أنظمة الترميز الكليانية والاتفاقية الأخرى. كانت قوة الحداثة تكمن في عدم القدرة على تقعيدها. وحدها كانت تجيز الإبداعي كلما تجاوزها إلى ما بعدها. فحتى يصير الإبداعي حداثوياً حقاً عليه أن يكون، وأن يبرهن على أنه بَعْدُ / حداثوي. حداثوي بعْدي.

الحداثوي، على عكس التراثي الميراثي، يجعل مرجعه وجذوره فيما بَعْدُ، لا فيما قَبْلُ. وبذلك ينجو الحداثوي بفرده، بحاله، بجسده: يسبق مصانعَ الموضة، بطرح الموضة المختلفة. إنه عدو حقيقي للتقدم. يسير بحذائه، موازياً له دائماً؛ ومهمته: أنْ يكذِّبَهُ. أن يخلق حالات

الانفصام المتفاقمة في القوام الكتلوي الاستهلاكي، أن يبعثر تراصّه، وَيَنْقُرُ في صخره فجواتٍ صغيرةً يملأها ببعض الماء، لانبعاث النرجسية هنا وهناك، ومن وقت إلى آخر.

الحداثة ليست حبيسة الجمهور الفني. الحداثة ليست طبقية، تعزل طبقة وتعتبرها جمهورها مقابل سواها. الحداثة لها شكل الوباء أحياناً. يخترق كل الأبواب والجدران، ويسوح ملء خلايا المجتمع، ويبذر جراثيم الاعتراض على كل ما هو معهود حيثما ظَهَرَ ونَتَأَ. ورغم أن الحداثوي نادرٌ. إلا أن الجميع مهووسون بالبحث عنه ما أن تتلامح ظلاله الرشيقة العابرة ببعض المنعطفات من المعهود والمنقول والمكرور. الحداثوي نادر لكن حُبَّه جماعي كثير. كل فرد في جماعة البحث عن الحداثة يترجم الحداثوي على هواه. لأن الحداثة لا تُلَقَّنُ من فوق المنابر، لا تُعلَّم من قِبلَ أية جهة أو سلطة. لكنها تنبت كالكمأة في قلب الصحراء، دون باذر، ودون بذرة. تَشَهد على القحط الرهيب الذي تنبت منه، لتقول: ومع ذلك فإن للقحط ذاته ثمرة. وإنَّ القحط والمَحْلَ يمكن أن يخصبا تحت سياط البرق والرعد.

فالبرق والرعد يُدهشان، يظل كل منهما يفاجيء ويُدْهِشُ وقد ـ يُرَوِّع، رغم أنهما ظاهرة قانونية طبيعية. لكنها لشدة فرادتها تولد من جديد مع كل لمعة وقصْفةٍ، تفجّر لدى المنفعلين بها حسَّ الصخب، لوعة الروعة، شعور الخطر المستحيل عن طريق الخطر الممكن.

الحداثوي هو شَبْهُ حداثوي غالباً لأنه لا يعرف نفسه، لا يفسر ثوريته إلا عبر ثوريات /وسائط كثيرة، تصير هي الأهداف/ البدائل عن الحداثة الأصلية. وما كان يمكن للحداثة أن تظهر ملامحها الحقيقية إلا بعد أن تُجَرَّبَ الوسائطَ البدائلُ الأخرى: الثوراتُ [بالحرف الكبير] الفكرية والتاريخية. حتى تصير الحداثة هي المطلب الأصلي ينبغي استهلاك المطالب الأخرى. كما أنه حتى يمكن لفردية الفردية أن تظهر خالصةً من كل شائبةٍ وشوْبٍ ينبغي أن تتساقطَ وتتهاوى الفردويات الأخرى المحمولة على ألقاب كليانية: كالتاريخوية والاجتماعيوية والعلموية والاخلاقوية والتقدموية الخ... فلقد ظلت الفردية منزاحة دائماً عما ينطق باسمها أو بألفاظ نقائضها. ومَوْلِدُ الفرد كان عسيراً جداً إذن. كانت الحداثةُ وحَدها تُرشّح الفنَّ، بعضَه، أحياناً، للتذكير به. كان الفرد، من أجل ـ أن يصير ـ فرداً، عليه أن ـ يعتزل: **فناناً**. كان الفنان الحداثوي **الفرد المستحيل**.. يوصف بالخيالي، الشاذ، المعتوه، وصولاً إلى **العبقري**. كانت العبقرية عذراً شرعياً للفردية المحرّمة أحياناً.

متى يغدو المجتمع أفراداً إذن. حين يغدو المجتمع فنانين؟!.

هل الفن هو الواسطة الجديدة لتعود الجماعة جماعةَ الأفراد، مجتمعَ الأفراد. أو لم تكن حقيقةً بديهية في مختلف عصور الثقافة، أن يُبنى المجتمع بمادته الأصلية، التي هي الأفراد. ومع ذلك فلم يحدث أن بُني المجتمع مرة واحدة إلا بإزاحة أفراده بشكل ما، بأسطورةٍ ما بإيديولوجيا ما. المجتمع يقع على مقلب، ويقع أفراده على المقلب الآخر من التل، من الجبل، من الهرم. وكان النظر عجيباً: فإذ يقع على مقلب المجتمع ليجده خالياً إلاّ من أنظمة الترميزات والأسطريات. وإذ يقع على المقلب الآخر فيجده غاصاً بقامات بشرية تلبس وجوهُها جميعاً قناعاً واحداً. هنالك المجتمع لغة كلامية. وهنا الأفراد قامات ممنوعة الوجوه، يزوّرها كلها وجه واحد.

غير أن الفن ذاته إنْ كان حاضنَ الحداثة، لكنه ليس هو مولِّدُها. ألم يشعر نيتشه خلال الربع الأخير من القرن الماضي بحالة اختناقِ الفن، هذا الذي كان يوطِّيء لمعاناةِ فقدان الأشكال الجديدة، دون أن يجد أمامه إلا متحف أزياء الممثلين القدامى. سمّى نيتشه ذلك الوضع: **مرض التاريخ**. وكان أوج المعاناة الدرامية لهذا المرض اليأس النيتشوي من قدرة الفن على إصلاح التاريخ بعد أن حطم صنمية مثاله عن ذلك الفن ـ العزاء ـ الانقاذ، المتمثل في أعمال صديقه اللدود **فاغنر**. فكتب نيتشه: **إنساني، جدُّ إنساني** (Human, Trop humain) ليعلن يأسه من الفن الفاغنري. ليكتب **الحداثة** وكأنها تعبير عن: **انحلال التاريخ**!.

يعلن نيتشه هرم الحداثة، شيخوختها ليست الزمنية والتاريخية فحسب، بل **المفهومية**. بمعنى أنه ينبغي ألا تُنْقَذَ الحداثةُ بممارسة التجاوز الزمني لمحصولها الفني والثقافي فحسب. بل لابد من هذا التجاوزِ الآخر الذي يوصف **بالنقدي**. إنه بذلك ينتزع الحداثة من مفهومها السطحي باعتبارها تعبّر عن الجديد فحسب، بل إنما تقوم بعملية نقد ذاتي لأيقونتها بالذات ولإنتاج هذه الأيقونة. هنا يبرز الفكر النيتشوي مؤسساً أول للحداثة البعدية، لهذه اللفظة: البعدية (Le post-modernité). فلماذا هي بعدية، لأنها تنقض المفهوم الهيغلي لتقدم الوعي الذي ينطلق من **الأنوار** (Aufklarung) عبر التاريخ لتحقق اطلاقية الروح. إذ إنه ما ينبغي أن يفعله السؤال الفلسفي ليتفهم هذه: **البعدية**، هو أنه عليه أن يعكس عملية النمو الاطلاقي للأنوار. فليس إلا هذه الحقيقة المطلقة من تطابق الوعي والواقع التي تحقق كمال الحداثة. بل إن العودة القهقرى من شبح الحقيقة المطلقة إلى عناصرها **الكيميائية** ـ على حد تعبير نيتشه ـ هو الذي يكوّن هذه اللحظة البعْدية، لحظة المراجعة النقدية لسلاسل الاعتبارات الفوقية والأنظمة الترميزية والقيميةالتي تدخل في صناعة ما يسمى **أيقونة الحقيقة المطلقة** ويؤسس تقليدها. هنا يتصدى نيتشه ولا شك إلى نظام الأنظمة المعرفية التي نقلت اللاتناهي من الجوهر الإلهي إلى الجوهر الإنساني، وحرفت طريق (الأنوار) من بلوغ الإنسان الفرد، إلى اسم الإنسان، إلى ماهيته المطلقة. تعود عقيدة نيتشه لتنسف أسس العقيدة الميتافيزيقية التي شكلت مضمون الحداثة التقليدية تلك. إنها العقيدة العدميةالتي تقول إنه ليس هناك ثمة حقيقة مطلقة، وإنما مجرد ـ **تحولات** لعلاقات الفرد بالعالم. فالحداثة البعدية هي لحظة عدمية من حيث إنها تريد ممارسة النقد ضد أيقونتها الخاصة، وتدمير كل موشحاتها المعرفية والقيمية. لم يكن الفكر النيتشوي في عصره قادراً بعد على التمييز بين الحداثة والتقدم. وقد كان يرى المفهومين متمازجين لدرجة أن موقف الخلاص من هذا الالتباس إنما يتطلب إعادة تجذير الحداثة. وهذا ما عنته الحداثة البعدية المعاصرة. فهي ذات نسق زماني، لكنها في الوقت نفسه، إنما تعني ارتجاعاً تكوينياً للجذور، أو تجذير الجذور مجدداً.

فالحداثة البعدية بهذا المعنى هي اللحظة النقدية المرافقة للحداثة. وقد يأتي تعبير: **نقد النقد** قريباً من هذا الأفهوم إذا ما اعتبر الحداثوي هو في حد ذاته نقدي للسائد والمعروف؛ ويجيء الحداثوي البعدي ليكون لحظة نقدية أخرى للنقدية المُمَارَسَة. إنها النقدية التي لا تكتفي بتزييح الموضوع عن ذاته، لكنها تنتج الموضوع الآخر غير المنتظر كذلك. تكسر حلقة البدائل، الشيطانية، بإنتاج الاستثنائي. هذا البديل الذي يبطل في لحظةٍ منطق البدائل في عين ذاته، فيتهاوى كلياً في التفاهة. متى ينبت الشعر عندما تحكم اللغة على كلامها بالثرثرة الشاملة.

لكن الحداثوي ليس هو الإبداعي. وهذا الآخر ليس منتجاً للأول. إنه في أفضل ظروفه: شاهد عليه. فلو لم يسر الحداثوي في شوارع المدينة بطريقة ما، في بعض شوارعها الخلفية على الأقل، لما عثر عليه الإبداعي. إنه، أي الإبداعي قادر على إكتشاف الكامن والسجين وشبه المقبور في الصدوع والشقوق المحفورة في الجسم الكتلوي الصخري / الهلامي الذي يكونه من حولنا العالم اليومي كل يوم.

الحداثوي، الإبداعي، الفردي: ثلاثة فرسان قروسطيون تائهون في غابة الاسمنت المسلح العصروية. ليس دائماً، ولا من المفترض، أن يدري الواحد بالآخرين. أقرباء غير سلاليين. رفاق دروب متقاطعة، وليس من الضروري التلاقي إلا للحظات نادرة. ليست هناك أية حتمية لاهوتية أو علمانية. قادرة على تنظير بعثرتهم وصُدْفيتهم، وفجائيتهم الفورية. واختراع مصطلح: الحداثة البعْدية، إنما ظهر كيما يقدم النظرية المضادة دائماً لكل محاولة تنظيرية تقليدية أو حداثوية، قيلت وتقال في أحدهم، أو فيهم جميعاً.

وأشد ما ينبغي الحذر منه وأخذ كامل الحيطة، خلال أية مواجهة فلسفية أو تحليلية علمية لهذا الثالوث هو اتباع منهجيات البرهنة على الثابت والمتحول في معطيات علاقاته بين أيقوناته الثلاث. فهنا البرهنة هي مقاربة. والمقاربة تلمُّس وتوصيف، قابل في كل خطوة للتعديل والتراجع والانزياح.

رغم أن كل أيقوني في هذا الثالوث له ثمة علامات فارقة عن الآخريْن. لكن كل واحد من الثلاثة يرفض علامات الآخريْن عنه. لا يُشتق ولا يُستوعب الواحد من /وفي الآخرين. وليس من المحتوم اللقاء بواحد من الثلاثة أن يؤدي إلى اللقاء بهم جميعاً.

ذلك ما جعل الكتابة مختلفة.

ليست تلك الكتابة عن الأيقونات الثلاث فقط. بل إن اختلاف الكتابة اليوم هو الأسباب وتفسيرات داخل الكتابة عينها. والكتابة وجدت نفسها ذات يوم عصري تسوح بين هذه الأيقونات الثلاث. اكتشفت أنها تغدو غير ذاتها فوراً. وأنها تارةً تنتمي لواحدة من الثلاث، دون الأخرويين. أو أنها بالأحرى لا تنتمي لإحداهن أبداً. بل تظل تشرد بدوية هي الأخرى بين فيافي وباديات الأيقونات الثلاث.

لكن الكتابة البدوية تسمح لذاتها أحياناً أن تصف ممارستها بكونها ـ بعدية، في مواجهة مصطلح: اللغة الماورائية، أو: ما ورائية اللغة. إنها، وهي البدوية، وتمشي تحت سمت الشمس في الصحراء فلا ظلَّ لها. يسبقها أو يلحق بها. فهي السائدة وحدها إذن بدون أي ظل. وهي التي خطوُها يتقدمها.

لا تريد كتابة الأيقونات الثلاث أن تكون من جنس موضوعها. إنها تحفظ خط المغايرة حتى عن موضوعاتها. إنها تطمح، في حال نجاحها الأقصى، أن: تتبدى ـ تَتَبَدْوَنَ [من فعل: بدا يبدو، واسم الجنس: البدو، البداوة] مع تَبَدْوُنِ الأيقونات الثلاث: الحداثوي، الإبداعي، الفردي.

إن الكتابة البدوية إذن حاجة عصرية لاكتشاف أيقنة تلك الأيقونات الثلاث، دون أن

تدخلها تحت أية جمعنة برهانية، تقضي على فرادة البداوة لكل أيقونة. ذلك ما يبعث على إمكانية وصف هذه الكتابة بأنها مما يحقّقه نقْد النقد. أي ذلك النقد الذي ما أن يوجد المعيار حتى يوجِدَ ما هو سواه. هذا ـ السواه. ليس من الضروري أن يكون من النوع المشابه أو المضاد أو الأفضل / الأسوأ. بل هو مجرد هذا: السوا ـ هُ.

ذلك ما يضعنا دفعة واحدة أمام لحظة: الفكر الكارثي. وهو الفكر الذي لا يأتي به هذه المرة شاعر كينوني من مثل هولدرلن، أو فيلسوف كارثي من مثل نيتشه. لكنه مصدَّرٌ إلينا من صميم العلم المادي نفسه. من أوج ما حققه من نظرية عما ينتظره من ممارسة خارقة لعلميته. لم يعرفها تاريخ هذه العلمية في أية حقبة تحولية أو انعطافية من قبل. فالفكر الكارثي الذي مهدت له كشوف الفضاء الرهيبة الأخيرة، إنما هو الاسم الثقافي الفلسفي لحالة الكارثة التي يواجهها العالم كلما اضطر إلى نسف نظام أنظمةٍ معرفيةٍ كونيةٍ بكامله، ليأتي بنظام آخر، لا يلبث أن يتجاوزه... وصولاً أخيراً إلى مثيل الحالة العلمية الراهنة، التي تضطر إلى الاعتراف بأن المسألة لم تعد مجرد تجاوز من نظام معرفي إلى آخر، بقدر ما هي تجاوز لنظام النظام المعرفي.. لأن العقلَ مضطرٌ إلى اختراع نظام معرفي مختلف مع كل نظام من المعطيات المختلف والمختلفة.

إن وضع ← الكارثة، ليس هو إلّا التعبير عن فقدان كل أسس الطمأنينات الخادعة السابقة التي كانت توفرها استمرارية نوع من الإيديولوجيا الإبستمولوجية حين جعلت العلوم الصحيحة ذاتها تخضع لنوع من الوثوقية التيولوجية، التي عانتها ثقافة الفكرة النظرية ذاتها. فالكارثي لفظة سلبية لدلالة تعتبرها الحداثة البعدية من أهم إنتاجاتها الإيجابية. لأنها تضع الوعي، ربما للمرة الأولى، في مواجهة الاختلاف المطلق، الذي لا يمكن ستره أو التستر عليه ليس بأنظمة إيديولوجية، بل بأنظمة العلم ذاته. فلقد غدا العالم الجديد فناناً من نوع خاص في هذا العصر. إذ إنّ أنظمة الكشف والبرهان، وكل وسائل التعقيل، أي كل ما يؤسس موضوعية العلم التقليدية، لم تعد قادرة على التخلي عن الانتماء إلى مبدعيها إلى أصحابها، كما لو كانت آثاراً إبداعية، تتلقى رصيدها المستمر من قلم منتجها ومصداقيته ليست العلمية فحسب، بل التنويرية، أو بالأحرى الفردية. فالنظام المعرفي في مجال العلوم الصحيحة أوالطبيعية غدا أنظمة متغيرة. والتغيير في العالم الأكبر، كما في العالم الأصغر، في الفضاء كما في عمق الخلية الحية. والفكر الكارثي حسب مصطلحه الجديد في الابستمولوجيا المعاصرة، إنما يعني وضع الفكر في حال من الاستنفار الدائم كيما يسقط أنظمة معرفية قد تشمل تفسيرات كلية فضائية وحيوية، ليأخذ بأنظمة أخرى.

إنه الفكر الذي لا يهدأ أو يستقر على ثوابت معينة حتى يضطر إلى نقضها. لكن ذلك لا يعني التشتت ولا ضيَاع الجهد أو الرؤية العلمية الشمولية. بل إن بلوغ العقل هذه الحدود القصوى من اللامتناهي في الكبر، واللامتناهي في الصغر، جعلت المعرفة ضرباً من مغامرة الفرد المبدع الذي يُضطر كل مرة لإعادة تنظيم معاييره أمام ما ليس له معيار بالمعنى القاموسي أو الاصطلاحي الابستمولوجي. وما النظام المعرفي في النهاية إلا نوع من عقلنة المفاجأة أو توقع المفاجأة بما يمكن أن يعدله وحتى أن يلغيه كلياً، ويفرض سواه. فالمُتخيَّل العلمي يسير إلى هذا التداخل مع المتخيَّل الكتابي. والعالم والكاتب يتابعان مغامرة الاختلاف في هذا العصر. والنقطة الوحيدة شبه الثابتة هو أن يعود المكتوب الإبداعي، والمكتوب العلمي إلى الفرد الذي يصنعهما. فالفرد وحده

الذي يؤشر إلى حيز معين من العالم ليقول عنه إنه غدا منه وله، إذ مرت به مفاجأته، فصارت إبداعاً أو معلومة. لكن هذه العودة ليست مرجعية إلا بقدر ما هي إشارية. فالإشارة تبني ثمةعلاقة بين مختلفين شرط أن تبقي على اختلافهما. وإلا انتهت مهمتها.

وهنا يبرز حدّ الموس القاطع الذي يفصل بين منطق الاستيعاب، ومنطق التشابك، أو العلاقات. حتى منطق العلاقات على ضوء نظرية الكوارث ـ الابستمولوجية، فإنه غدا مختلفاً عن رصيده التاريخي منذ أيام هيغل. إذ إنّ العلاقة لا تأسر الحدود ولا تضطرها إلى التغيير تحت وطأة مؤثراتها في بعضها. هذا التغيير إنما يبعث على خلق حدود وعلاقات أخرى لا تأتي لمادة أولى للسؤال الفلسفي أو العلمي، بل ربما لاحت في طريقه، وعبر منعطفات مفاجئة غير محسوبة.

فالكارثي في أحدث ابستمولوجيا للعلوم الصحيحة راهناً إنما يعني مواجهة ذروة الاختلاف، وهذه المرة بدون أية أوهام عن الأفكار الكلية والأنظمة المعرفية الاطلاقية. والمعايير النهائية الثابتة. فالعقل يرجع بدوياً في العالمين الأكبر والأصغر. أهم مزاياه في زمن الحداثة البعدية. جرأته غير المحدودة. أن يكون حدثياً حقاً، وأن يكون هو أحد أخطر حدث سائح في تيار الأحداث، ليس خارجاً عنها، ولا عالياً فوقها. وإلا فإن أي انزياح له عن هذا التيار يجعله حيادياً تجاه الكارثي أو اللاكارثي. وذلك هو وضع العطالة المطلقة. والفكر الكارثي علمياً يريد أن يعيد للعقل حريته المطلقة في إبداع أنظمة معرفية لينة قادرة على تطويع الحتمية التقليدية، وجعلها قادرة على التلاؤم مع موضوعات العالمين اللامتناهيين كبراً وصغراً، حيث لايمكن الاستغناء عن المتخيلة الإبداعية لدى العالم كعنصر داخل في بناء موضوع البحث، في تكوين مادته الأولى، وليس فقط في إنتاج معادلاته الرياضية أو قوانينه الصارمة.

حَدَثية العلم ترجعه إلى مركزه للتميز من ظاهرة الحداثة البعدية. تحرره إلى حَدٍّ ما من سلطة التكنولوجيا ونظامها المجتمعي الاستهلاكي، تزيحه قليلاً عن واقعةِ كون المعرفة هي أداة الإنتاج الأول في العصر ـ ما بعد ـ الصناعي. تمنحه شيئاً من بداوة الإبداع، تطلعه حراً في أقصى العوالم صِغَراً وكبراً، ليقدم عنها نوعاً من الأحلام والرؤى الرياضية والقصائد المفهومية والملحمية التي تطورت نحوها النظريات التفسيرية والكليانية السابقة. يصير إبداع العالم كإبداع الفيلسوف، كإبداع الفنان. وهو معَدّ ومستعد كل لحظة، لإنتاج المعادلات التي لاتغيّر من منظر العالم فحسب، ولكنها تغيّر وتهزّ أُسسَ العلم الرياضي والفيزيائي معاً، وتجعل الأنظمة المعرفية تقف دائماً في حال من الاستنفار والانعطاف، والتخلي عن الذات فيها لم يَعُدْ يفصل بين ما هو متخيَّل علمي وما هو موضوعي بالوصف التقليدي لكلمة الموضوعية.

فالذاتية تضمحل إذن، بمعنى المرجعية المستقرة. وتتقدمها الفردية المحتاجة دائماً إلى اختراع ذاتيات، ولكنها هامشية، عارضة. ويغدو الفرد ذاته أشبه بنزوة ← فَرْدِه. ومع ذلك فليس هو البداد أو التبعثر المطلق هو الذي يحكم ويسود ساحة الفعل ورد الفعل في عالم الحداثة البعدية. بل إنَّ اكتشاف حرية الذرة في عمق المادة، أعاد الاعتبار إلى اكتشاف الفرد كذرة، تقف على حدود الموجود واللاموجود. ولكنها تمثل كثافة المادة. كما الفرد يمثل ثقل العالم فوق وجه الأرض.

الفصل الثاني

خطاب التناهي

خطاب التاريخ الجديد ليس موضوعاً للفهم. لكنه موضوع للتفكيك، للبعثرة التي لا ينظمها التاريخ، بل هي التي تنتظمه. تعيد العلاقة بين التاريخ وذلك الموضوع الذي لا يدخله من أجل أن يجد صورته فيه، بل أن يفاجأ فيه بكل شيء ما عدا تلك الصورة. فهنا الخطاب إذن لا يحصر ولا يحدّد، بل هو في الأصل يدمّر الإطارات، ويجعل اللوحات تعود إلى مناظرها الأساسية خارج الخطاب الأصلي والمجرد للطبيعة، للتاريخ، للامتداد. فالخطاب الصامت يجب استنطاقه ليحضر ويجعل كل الناطقين باسمه وصوته وهويته يحسّون بغربته عنهم جميعاً. يقول فوكو: «علينا أن نفصل التاريخ عن الصورة [. . .] التي كان يجد فيها تبريره الأنتربولوجي، وهو تلك الذاكرة الألفية والجماعية التي تفيد كوثائق [. . .] من أجل استعادة نضارة ذكرياته» (1) [Ar. S. 1969. P. 14].

لكن الوثيقة المعترف بها لدى عالم التاريخ ليست سوى وثيقة الدعم للخطاب الناطق السائد. أمّا الوثائق الأخرى الموصوفة بالهامشية، والمطرودة من حقول الإسناد، وتسلسل الرواية، فهي التي يعتمدها الأركيولوجي الجديد. إنها دليله إلى تلك الخطابات الصمّاء، والمجبرة على عدم النطق والتزام الصمت. فالوثيقة الهامشية، المهملة، والمرمية في أقبية التاريخ، هي المطلوبة، والتي ينبغي البحث عنها. إنها شبيهة بذلك النص البكر الذي لم يقرأه أحد. ولا نعلم من كتبه، لكنه كان يدخل سراً دائماً في بناء الخطاب الأصلي للتاريخ المبعثر.

فالتأويل الذي يستخدمه المؤرخ إنما يعتمد برهانه على مجموع الجسم الوثائقي الذي يستند إليه. لكن هذا الجسم بذاته هو الذي يحتاج إلى أن يوضع موضع سؤال، لا أن يوضع فقط موضع تحقيق منهجي بالمعنى الرسمي المعروف. إذ ينبغي التعرُّف دائماً إلى المدى، الذي فيه كل جسم وثائقي مقبول ومعترف به مؤسسياً يمكنه أن يطرد الأجسام الوثائقية الأخرى. فهو بمقدار ما يثبت خطابه إنما ينفي ويستبعد الخطابات الأخرى الملتزمة بأوامر الصمت المؤسسية. إن وضع الجسم الوثائقي موضع السؤال والاستفهام لا يعادل فقط التساؤل عن الشارح والكاتب والمؤوّل نفسه فقط، ولكن يفتح على كل الهوامش الأخرى المستبعدة أصلاً منذ بداية التدوين (2).

فالتدوين لا يشرعن ذاته بمجرد تحقيق عقلنته عبر إسناد الوثيقة، لكنه يميل إلى تشكيل مركز شرعنة في ذاته ـ لغيره. وهو هنا يطمس عملية الإرجاع تحت مقولة الإسناد. لأن الوثائق إنما تلقى الدعم البرهاني فيما تتساند فيه وتتجمع في مواجهة بعثرة التاريخ الأصلية. هذا التساند يولد نظاماً إرجاعياً فوقياً يغدو وحده مبرراً بفضل التساند التضايفي أو التنضيدي ما بين / فوق

الوثائق. فالتنضيد هنا مصدر سلطة خاصة تطرد كل ما عداها. إذ يصير التساند تضامناً وتماسكاً في وجه المايحدث، بحيث يمكنه قلْبُ المعادلة تماماً. إذ يصير المايحدث حقاً هامشياً ومرجعياً مظلماً وصامتاً خارج الإسناد الوثائقي. ويصير الجسم الوثائقي مركزياً بالنسبة لذاته ولما يغايره. يتمتع وحده بحق النطق. إلّا أن الخطاب الأركيولوجي هو الذي عليه أن يعيد الأمور إلى نصابها، أن يجعل تلك المعادلة المقلوبة تستقيم، بحيث يفرض على الخطابات الناطقة أن تتحول إلى أنصاب صامتة، تماثيل حجرية أو خشبية؛ وأن ينطلق البحثُ مجدداً عن تلك النصوص الأخرى التي لم يجر بعدُ تكريسُها على أنها الوثائق، أو الجسم الوثائقي المرجعي. ينبغي هنا اختراقُ تلك السلاسل التقليدية التي تُرجع النصَّ إلى كاتبه، والكاتب إلى محيطه، والمحيط إلى التاريخ العام للإنسانية. فالإسناد هذا يقتل الإرجاع. إنه يجرِّد **الوثيقة / النص**، من نصيّتها ليحوّلها إلى مجرد وثيقة تحتاج إلى نصها من خارجها، من مؤولها أو شارحها، من عالم التاريخ الذي يعطيها كتابتها ما أن ينضدها بين مثيلاتها، لتشغل خانة فارغة تنتظرها.

أمّا الإرجاع فهو بمعنى ما، أو بمقاربة أولى يعيد انتظام الوثيقة من سلسلة الإسناد، ينتزعها من كرسيها أو خانتها المفروزة بين خانات أخرى جاهزة، ومليئة بسكانها السابقين، ليقذف بها إلى حيث كانت مدرجة من قبل في خطاب النص ذاته. على أن يفهم النص هنا ليس حسب مصطلحه القاموسي المباشر، ولكنه النص الذي يحدِّده منطوق الخطاب التاريخي ذاته من حيث حدثيته بالذات، لا من حيث تقييمه التكريسي العلموي[3].

أمّا حدثيّةُ الخطاب التاريخي الأصلي، فهي التي تشكّل مرجعيته غير المصنّمة. ومن أجل اكتشاف هذه المرجعية بالذات، اخترع **فوكو** الأركيولوجيا. لأن الأركيولوجيا ليست هي علم البحث عن الآثار المعروفة سابقاً، لكنها هي البحث عن الآثار التي تسبق كل معرفة عنها. وإلا ما قيمة ذلك الأثر الذي نعرفه مقدماً، ولماذا البحث عنه إذن، إلّا من أجل تفجير نظام الإسناد القائم والسائد من قبلُ في ساحة العلوم الإنسانية، أو بالأحرى في نصّ الايديولوجيا الضمنية التي تبني وتحرس المشروع الثقافي الأصلي، أو في ذلك التاريخ التاريخوي الذي يسلب التاريخ تاريخيانيته.

لكن الأركيولوجيا الفوكونية حاولت على طريقة **باتاي** - الأستاذ الذي أحبه **فوكو** دائماً وترجم في نصوصه -[4] إنما تفكّر التخوم ولا تنكرها أو تدمرها. بمعنى أن بعثرة الخطاب التاريخي الأصلي لا يعدم نوعاً من نظام الارتجاع الداخلي؛ لأن أشياءه إنما تقع دائماً على تخوم بعضها بعضاً. فهي متخارجة. وقلّما يقع التمفصل بينها. لأن التمفصل حادث نادر في الخطاب التاريخي. إنه لا يقع إلا عندما يحل المايحدث، عندما يصح للكائن أن ينوجد على تخوم الكينونة. أي يكون فعله أو نصه كينونياً، بحيث تتحقق النقلة المعرفية الانعطافية التي يدعوها **فوكو** بالابستيمية، والتي أعلن عنها **هيدغر** دائماً دون أن يحددها، وذلك تحت مصطلح الانعطاف.

لكن الخطاب الأركيولوجي حاول أن يقترح منهجاً محايثاً دائماً لعلاقات القوى المكوِّنة للمشاهد التاريخية أو الحديثة بصورة عامة. فإن علاقات القوى عبّر عنها منهجُ **المعرفة / السلطة**، أو **السلطة / المعرفة** الذي استخدمه **فوكو** كأحدث شكل للعقلنة اللوغوسية (Logos). وهو ما لم يره **هابرماز** كافياً حقاً لإنشاء الخطاب التواصلي الذي يدعو إليه، والذي يتحقّق عملياً عن طريق ما يسميه **بالفعل التواصلي**[5].

في حين أننا نرى، ومن داخل خطاب كل هذا النقاش الشامل الذي يجمع أقطاب الفكر ما بعد الحداثوي، أن رؤية المشروع الثقافي الغربي من داخله تكشف دائماً عن هذه العلة المجهضة لكل تأويل تكويني بذات المنطق الإيديولوجي الغربي ذاته، وهي المتمثلة في هذا المزج بين حيّزي السلطة والقوة. فهناك حاجة ملحة في ارتجاع الخطاب التاريخي لا إلى هذه الثنائية بين الخطاب الصامت والخطاب الناطق فحسب، بل إلى تلك، العقلنة المناطقية (من منطق) التي تحدِّد أصلاً ما كان دعاه فوكو بالمدوَّنة التصنيفية. وهي تلك التي تؤسس أساساً عقلنة التدوين. فالهامشية التي طوَّرها دريدا إلى حدودها القصوى كتعبير حداثوي عن ساحات الخطاب غير المكرسة، غير المعترف بها، والتي تجيء مصطلحاً آخر عن ميدان الأركيولوجيا الأصلي، إنما هي تأخذ كل شرعيتها اللوغوسية إن صحت الصفة ـ من كون المدوَّنة ذاتها تفترض بعثرة اللامدوَّن حولها دائماً. أي عودة إلى جهاز التصنيفية ذاتها دائماً. وهو تعبير متطور عن اللامفكر عند المعلم الأول لكل هذا الجيل، وهو هيدغر[6].

* * *

والآن، عودة إلى الأركيولوجيا في ذاتها باعتبارها بحثاً عن المدوَّن كشرط أنطولوجي للمدوَّن. فمنطق علاقات القوى الذي استخدمه فوكو، إنما يجب التفكُّر به تجديدياً عن طريق ممارسة التمعين في معنى القوة بذاته. ذلك أن هناك دلالة أخرى للقوة قبل أن تدخل الشبكيات المكوِّنة لمنطق علاقات القوى فيما بينها. أي تلك القوة التي في أصلها اقتدار. وفي هذا المشتق العربي يبرز اقتراح جديد في نهجية التدوين. ذلك أن النقلة بين اللامدوَّن والمدوَّن، إنما تتحدد في هذا الانزياح القبلي بين الاقتدار والقوة. فالقوة لا تبرز إلاّ من خلال العلاقة بالقوة أو القوى الأخرى. وبالتالي، فإن كل تأسيس لأيِّ خطاب إنما هو مضطر لصياغة ذاته حسب موضعة هذه العلاقة في لحظة إمكانية معينة. فما يجعل خطاباً يصمت وآخر ينطق، إنما هو هذه العلاقة بالذات ما بين القوى. هناك دائماً اقتدار ينزاح ليحل مكانه منطق علاقة قوة محددة. وما يجعل هذه العلاقة قابلة للاختراق والقطع، إنما هو رد القوة من منطق العلاقة إلى منطق الاقتدار الذي كانته في الأصل(*). وعند ذلك، يفرض أفهوم القوة القووية ذاته باعتباره المرحلة السابقة على تكوين المفهوم ذاته، والتي لا يمكن الاحتياز عليها إلاّ بدليل المفهوم نفسه المتحصل منها. بحيث إن الأفهوم لا يسبق المفهوم منطقياً أو أنطولوجياً. ولكن الثاني عندما يتحقق إنما يستحضر أصله الذي كانه وحمله معه دائماً، كنوع من احتياطي اللامفكَّر الذي يجب أن يُذكَّر به كلُّ مفكِّر[7].

فالأفهوم كلفظ تساعد الهمزة في أوّله على ربطه بأنا المتكلم، بالذات الناطقة. بينما يأتي حرف الميم في أول المفهوم، ليحيله إلى البناء للمجهول. وصيغة المفعول في العربية كانت دائماً توحي بالتموضع، وانتهاء حركة التموضع، بحيث يغيب الفاعل الأساسي. فمن يصنع المفهوم، إنه: هم. وهو يدل على هذا المعنى الذي أُنجزَ فهمُه، وتموضع في عبارته، وبالمقابل تواضعوا ـ هم ـ على قبوله كما صُنع أو اصْطُنِع.

أمّا الأفهوم، فهو لا يقطع صلته بنشأته، بل إنه يظل يعبِّر عن استمرار كونه ناشئاً. إنه المعنى الواقع دائماً على جسر الوصول ما بين عقلي وما أعْقِله. إنه يدخل في بناء أفهومة الدزاين. إذ

(*) الاقتدار الذي سنسميه في هذا النص بالقوة القووية التي يعبر عنها.

يظل على صلة بالذات القاصدة في تعقيد ما يمكن أن تفهمه عن حالات أو أجزاء الرؤية في العالم، من حيث كونها موجودة أصلاً في العالم. فالمفهوم يشكّل في حد ذاته كياناً معرفياً قابلاً للدخول في صيغة التعريف، باعتباره الوحدة المؤسِّسة لهذه الصيغة. وإذا كانت القضية (منطقياً) تقوم على الربط بين المفاهيم في عبارة هي تعريف دائماً، أو مبنية على أساس التعريف، فإنَّ ما يجعل المفهوم أقل موضوعية وانجازاً، وما يجعل القضية التي يدخل في تأسيسها أقل قدرة على إنجاز التعريف الحامل لصفتيْ الجامع المانع ـ بحسب الاشتراط المنطقي لبنية التعريف المفهومية ـ فيكون أقل جمعاً وأضعف منعاً. إن ذلك يخرجه من دائرة علاقات القوى الموضعنة، ويعيده الى حيِّز أقرب إلى الذات التي لا يمكن أن تتبرأ من إنتاجه، كما أنه هو ذاته يظلّ محتاجاً إلى الاقرار بصانعه أو صانعته وعطفه أو عطفها عليه. فإن انخلاع العبارة من صيغة المفهمة-الكلية، واقترابها أكثر من الأفهوم، يقدم صيغة متطورة عن القصدية الفينومنولوجية، إذ يظل خطاب الإحالة بين الذات والعالم ـ على طريق ـ الإنجاز، دون أن يتم إنجازُه نهائياً. وبالتالي، فإن التدوين يظل أوسع من المدوَّن. والقاصد أهم ممّا يقصده في عملية الإحالات المتلاحقة المزدحمة. والدزاين هنا بدلاً من أن يبقى لغزاً، وأحياناً نوعاً من الكون الغيبي وسط الكون المادي الجاهز، فإنه يصبح قادراً على تسمية علاقاته بدلاً من الكشوف الإدهاشية، بالأفاهيم القابلة دائماً لإنشاء النصوص ذات الخطابات غير المكتملة.

ذلك هو انتزاع الدزاين من شبكة علاقات القوى المفروضة بقوة الـ **هُمْ** ← **المجهول** ← **الغفل** إلى مصدر القوة بدون قوة العلاقة، إلى ذلك الاقتدار الذي لم يسقط بعد في شبكة العلاقات، إلى وضع القوة القووية التي تحطم **علاقات القوى**[8]؛ فتأتي القوة القووية التي لا توصف ولا تتعلّق إلا بذاتها، لتفكك من كيانية السلطة. ذلك أن علاقات القوى تشكّل نسيج الخطاب السلطوي. وهو بالتالي لا يفترض أكثر من كونه موجوداً ناطقاً حتى يكتسح مدونة التاريخ. لكن هل ثمة خطاب تاريخي قادر حقاً على انتزاع نفسه من ساحة علاقات القوى. هل يمكنه أن يحطم سلطة المفهوم في النص الجاهز، والالتجاء إلى حالة الأفهوم قبل أن تقبض عليهم قصدية تشميلية كليانية؟

ذلك هو ما يشكّل تحدّي أطروحة البدء التي نادى بها **هيدغر** من أجل وضع حد للميتافيريقا التقليدية. لأن البدء على ضوء التطوير الذي يحدثه تصورنا لمعنى الأفهوم، يفترض دائماً أن هناك حالة لم تكن موجودة، وأنها في طريقها إلى الوجود. كما لو كان البدء قطيعة مع ما هو متصل أصلاً، وشروعاً فيما ليس هو بعدُ متصلٌ أو منفصل. بل إن كل ما سوف ينشئه هذا البدء سيكون متصلاً به. ولذلك لا ينفع البدء إلا حسب الزمن الآتي، وليس المنقضي. وكان إلحاح **هيدغر** على ضرورة استعادة البدء يرتبط إلى حد بعيد بهذا المفهوم، الذي طوّر به فكرة العود الأبدي النيتشوي، من رتابة التكرار، إلى معنى عودة **ذات النفس** (Le Méme)، ذات الشيء باعتباره دائماً بداية. وبالرغم من أن النص الهيدغري يوحي أن هذه البداية هي تاريخانية، من حيث إن تاريخ الفلسفة يجب استعادة بدايته اعتباراً من المنعطف الأفلاطوني؛ لكن ذلك لم يكن يهدف إلى إلغاء التاريخ المدوَّن[9]. بل يتطلّب إعادة قراءته على ضوء كونه أنه ليس ذلك التدوين سوى نسيان الكينونة، أو ما يمكن لنسيان الكينونة أن يقدمه من تاريخ للفلسفة مغاير حقاً للتاريخ الآخر الغائب، المنزاح من ساحة الاهتمام والممارسة، والذي يشكل في مجمله الخطاب

الصامت. لكن البدء في حد ذاته يتحوّل إلى تحقيق فعل الاختلاف في استعادة ذات النفس بصورة مختلفة دائماً. من هنا، يمكن تحديد فهم الدزاين على أنه هو هذا البدء دائماً. البدء الذي ليس بعده ما يتجاوز البدء. وبالتالي، فإنّ رد المفهوم إلى الأفهوم يعيد المبادرة إلى حيِّز البدء الذي يتطلّب وجود من يبدأ من يقصد ـ هذا ـ البدء، ذلك الكائن الذي يسترجع دائماً حضوره على أساس علاقته بالكينونة. باعتبار أن البدء إنما يعني تصحيح المسيرة الميتافيزيقية كلها، وليس إلغاءها.

لكن هيدغر كان يعلن انتهاء الميتافيزيقا، وليس تصحيح مسيرتها فحسب[10]. لأنه في رأيه ما أنْ نكُفّ عن تفسير الكينونة بفكرتنا عنها، أو مَثّلها موضوع التصور والتأمل المطلق، حتى لا يعود ثمة حاجة إلى ارتجاع الفيزيقا إلى ما وراءها. بل العودة إليها بالذات، بمعنى تلك [الفيزيقيا](*) اليونانية قبل السقراطية، التي كانت تستوعب كل الوجود (Phusis).

فماذا يمكن أن نسمي إذن هذا التفكير الآخر الذي يحاول أن يضع حداً للميتافيزيقا نفسها إن لم تكن هي النزعات الوضعية والتجريبيةَ المعروفة، وصولاً إلى الفلسفة التحليلية التي تكاد تحدد الموجود بالعيني المادي ليس إلاّ.

* * *

بيد أن تاريخ الميتافيزيقا التقليدية قد استوعب خطاب المشروع الثقافي الغربي، وكذلك إلى حدٍّ ما خطاب المشروع الثقافي العربي، خاصة في وجهه الديني والاسلامي. وبالتالي، فإن فوكو عندما ابتكر الاركيولوجيا إنما كان في الحقيقة يريد أن يبني المنهج التركيبي الأعلى للحداثة، اعتباراً من عدمية نيتشه إلى كينونة هيدغر إلى مجمل عناصر الثورة المعرفية الابستمولية المتحصِّلة في هذا التمفصل الأخير بين منهجيات العلوم الطبيعية ومنهجيات العلوم الانسانية في لحظتها الراهنة، من تاريخ المشروع الثقافي الغربي. إنها ما بعد الماركسية والفرويدية والفيبرية والفلسفة التحليلية. ذلك أن الاركيولوجيا تعقلن النزعات العدمية، تمنحها منطوقها العقلاني، وفي الوقت ذاته تجهزها كأداة ممارسة عملية، تشتغل على كل ما يترتب من المايحدث التاريخي من وثائق، من نصوص مدوّنة وأخرى متجوّبة غير مدونة.

ورغم كل التوضيحات التي قدّمها فوكو حول هذه الأركيولوجيا كنظرية عليا في الخطاب، ونهج ممارسي في تحليله أو تفكيكه، إلا أنها باعتبارها هي المنهج المختلف للحداثة، لا يمكنها إلا أن تكون كالعود الأبدي، مختلفة في كل مرة تكتشف خطاباً ما وتفككه. إنها الترجمة المعرفية المهارسية للعود الأبدي النيتشوي، لعودة ذات النفس الهيدغرية. إذ هناك دائماً بدء جديد مع اكتشاف الخطاب الذي لا يمكن وصفه بالخطاب الصامت إلاّ بمضاهاته مع الخطاب الناطق، أو الضاج ملء ساحات علاقات القوة. وما يعود دائماً هو هذا البدءُ. هذا الشروع مجدداً في تأويل اللامفكر، في اختراق شبكيات علاقات القوة، إلى حيِّز القوة القوية بالذات. أي هذا الحيِّز ذاته الذي يسمح بتلك الشبكيات قسراً عنه، كبدائل تدّعي الانتهاء إلى خطابه في حين أنها تولد تحت عنوانه الخطابات المضادة.

فذلك ما تسعى إليه الأركيولوجيا، وهو أن تحول الخطابات الناطقة إلى أنصاب، أي خطابات

(*) سميناها هكذا لنميزها عن الفيزياء بالمعنى العلمي الطبيعي الشاسع.

لا تقول شيئاً. أوّلاً تستطيع أن تقاوم بشبكيات علاقات القوة التي تنسجها، ظهور القوة القووية من جديد. فهي تحرِّر الوثيقة من حيِّزها الأصلي، من موقعها في شبكة علاقات القوة، وتصحِّح هذا الموقع بالنسبة للخطاب الذي تنتمي إليه أو لا تنتمي. وهنا في الحقيقة يأتي دور الجينالوجيا، من حيث إنها لا تكتفي بتصحيح الموقع فقط، الذي تُقصرُ الوثيقة على إشغاله. بل إنها تكمل عمل الأركيولوجيا في استرجاع تاريخية الوثيقة، في استحضار قصة تكوينها. وتحديد برهتها الخاصة من مجمل زمن الخطاب وتاريخيته الأصلية. فالثمرة المتدلية من الغصن لا تُدرك فقط بالنسبة لتجاورها مع غيرها من الثمار والأغصان والأوراق، إلا أنها في الآن ذاته تحمل معها سيرة تكوُّن الغصن الذي تتدلّى هي منه، وقصة الشجرة الحاملة للغصن، وصولاً إلى جذورها في أعماق تربة الطبيعة.

لقد دعا فوكو في الواقع إلى فكرة جعل الوثيقة نَصْباً. لا لأنه يريد لها أن تصمت عن كل كلام، بل تصمت فحسب عن ذلك الكلام الذي يريد صاحب الوثيقة أن ينطقها به. بالأحرى، فإن إسكات الوثيقة عن كلامها المعهود، يفتح الطريق أمام تفجير كل ما صمت عنه هذا الكلام، كل الهامشي والمنحرف والمهمل والمبعد والمبتعد من خطاب النص. فكأن إرجاع النص إلى كاتبه والكاتب إلى محيطه وحياته الخاصة، وتلك الحياة الخاصة إلى ما يُسمى بالظروف المجتمعية والتاريخية عامة، ما هو إلاَّ تبديد للوثيقة الأصلية، استبعاد مادتها وكتابتها وحبرها الخاص. فالوثيقة عندما تُنطق بكل تلك الإرجاعات الواقعة خارج حدودها الخاصة، إنما يُفرض عليها أن تتكلم بغير لسانها. وعند ذلك، فإنها لا تأتي خارجة عن سلطة الخطاب السائد، ولكنها شاهدة عليه من داخل. لا تزيد شيئاً ولا تنقص شيئاً، ممّا هو قائم فعلاً سوى أنها تشهد على ما هو - سوى - ذاتها. أمّا عندما يتمّ إصمات الوثيقة في تحويلها إلى مجرّد نصب، فإن ذلك يوقع البصر عليها وحدها من دون ذاتها. وعندئذٍ يشرع في بدءٍ آخر. وهو اكتشاف النصب بما هو كذلك. بصرف النظر عما يمكن أن يرمز إليه، إن كان هزيمة أو نصراً، أو معركة كبرى أو شخصية «تاريخية».

فالتاريخ الذاتي هو تاريخ الكل وليس أحداً. بمعنى أن الخطاب كلّما اشتد شموله ازداد فقرهُ بالوقائع والوجوه والأفعال الأساسية. والناقد التاريخي حقاً هو الذي لا تستعبده أوهامُ العلل السببية، ولا السلاسل الحديدية التي يتوهَّم المرء أنها تربط الأصوات ببعضها دونما انقطاعات ولا انحرافات ولا تغييرات في الجهة وفي الموقع. ليس أسهل من تبسيط التاريخ وتسطيحه وفق مساحة واحدة متكاملة الألوان والخطوط. لكن التاريخ ليس سطحاً واحداً بل سطوحاً. وهي لا تمتد على أفق، وحسب أفق واحد، بل تتنضَّدُ ولا تتنضد، تتداخل وتتخارج. وقد تكون كوماً. وقد تنفلش في كل جهةٍ. والمهم ألاَّ يخيفنا الاختلاف، أو أن تبهر أبصارنا كثرة المناظر وتغيّر المشاهد، وتغير كل متغير فيها وفق ساعات الليل والنهار. ههنا يصير اعتراف أول بأن الذات كثيرة، وأن العالم كثير؛ وأنه إذا لم يتحقَّق مثل هذا الاعتراف لدى الناقد فأحرى به أن يقرأ نصاً واحداً يختصر به ذاته والإنسان والعالم.

* * *

رأى فوكو في الوقائع والاحداث موضوعات خطابية في حد ذاتها. وهو وإن لم يجرِ تعامل المفكر أو الناقد مع الوقائع على هذا الأساس، فإنه لا مفرّ له عندئذٍ الاستنجاد بكل تلك

المنهجيات الكليانية التي دشّنها هيغل في العصر الحديث، من أجل استيعاب تاريخ الإنسان والعالم ضمن منظومة من المفاهيم صارمة وملتفة مع ذاتها، تفرض التطابق والتوافق بين الوقائع ومعانيها الكلية، بحيث يتضاءل الزمن نفسه إلى مجرد مفهوم للتجاوز، الذي يعقلن بدوره كل جديد عن طريق نسبته سلفاً إلى القديم الذي سبقه. فالأحداث تولدها المعاني المعلقة فوق رؤوسها قبل أن تخرج من رحم الغيب أو الأرض. وليس تعاقب الأحداث أو تكثّرها سوى تكرار وتأييد لتلك المعاني. وبالتالي، فالزمن عامل ثانوي، والتكوين أو الجينالوجيا لا يأتي إلا بالمماثلات. والتاريخ بذلك صار منتهياً ومكتملاً حتى قبل أن يحدث أو يقع!(11).

إن شبكة هذه المفاهيم الكليانية، سواء أتت بها فلسفات أو منهجيات نفسية (فرويد) أو اجتماعية (ماركس) أو مادية (أينشتين والوضعيون المعاصرون)، إنما تشكّل في الواقع أو تنبع عن نظام أنظمة معرفية واحد، أقام دائماً سلطة الكلي أو الكلياني فوق الفردي والجزئي والخاص والهامشي. وهو بذلك كان يعبر عن شبكة علاقات القوة، أو السلطة كما يحددها فوكو. وهو ذات نظام الانظمة المعرفية الذي اعتبره هيدغر علة وممارسة لنسيان الكينونة، ومضاعفته، إلى حدود نسيان هذا النسيان بالذات، مع وصول المشروع الثقافي الغربي إلى التقنية وسلطانها المطلق الراهن.

وغنيٌ عن البيان، أن كل هذا التراث من الثورة على حاكمية نظام أنظمة معرفية واحد، إنما أشعل لهبتها الأولى نيتشه. لكن فوكو استفاد من كل هذا التراث المسمّى بالعدمي في تأسيس قطيعة الحداثة، في الحداثة الأخرى الآتية بعد الحداثة (الرسمية) ونظام معرفتها الذي طبع عصر التنوير وكان له تاريخه الحديث الهائل. هذا التغيّر الشامل والكلي الذي لم تعرف له الإنسانية سابقة في عمرها عن الأرض، إنما لم يكن تنويراً حقيقياً، لم يكن تغييراً جذرياً وشمولياً. لأنه بكل بساطة لم يغيّر شيئاً من نظام الأنظمة المعرفية، إيّاه وذات نفسه المعروف منذ أيام أفلاطون والسائد في مضمر الفكر وفي انجازاته طيلة العصور ما بعد السقراطية في الفكر اليوناني، وصولاً إلى عصور الدين غرباً وشرقاً، وصولاً كذلك إلى عهد العلم والتكنولوجيا في دلالتها الراهنة(12).

أمّا ما فعله عصر الأنوار منذ القرن السابع عشر، فهو أنه كان ينقل الابستيمية الأولى المعبّر عنها بأنطولوجيا اللاتناهي، من حامل إلهي وفوقي إلى حامل إنساني ومحايث. فليس المهم من يحمل الخطاب، إن كان المثل الافلاطوني أو الإله الديني القروسطي، أو الانسان في إنسانوية التنوير، أو التكنولوجيا أخيراً، بل المهم هو قولُ هذا الخطاب بالذات. والعدمية العصرية تزعم أن هذا القول لم يصبه أيُّ تحوُّل أساسي. لأنه ظل هو أنطولوجيا اللاتناهي. أي بترجمة فوكونية ظل هو السلطة بالأحرف الكبرى. لأن اللاتناهي عندما ينزل إلى التاريخ لا يعود هو إلا شبكة شاملة لعلاقات القوى فحسب. فاللاتناهي ظلّ في مطلق المثل (أفلاطون)، ثم في مطلق الذات الإلهية (القروسطية)، ثم حمله الإنسان [بالحرف الكبير] ثم حملته عنه الآلة أخيراً (التكنولوجيا).

من هنا، جاء هذا الاكتشاف الفذ بالربط بين المعرفة والسلطة. ذلك أنهما تشكلان / وتنحدران من خطاب واحد. وأما فوكو، فإنه تجاوز الحكمة النيتشوية والبرهنة الفلسفية الشعرية عند هيدغر وصاغ علم الخطاب الجديد، إن صح التعبير. لقد ابتكر الأركيولوجيا كمنهج في إعادة تفسير خطاب التاريخ بحرفه الكبير ومعناه الشامل، ثم الخطابات (الهامشية) الأخرى.

ذلك أن الأركيولوجيا همها أساساً الكشف عن صيغ علاقات القوى، ومطاردة الأقنعة الكثيرة التي تخفي السلطة وراءها وجهها الحقيقي خلف الوجه المعرفي. لكن ليس معنى ذلك أن السلطة هي العدو الكبير الجديد للفلسفة. وهي لا ينبغي أن تتوحّد على الدلالة السياسية أو القانونية. بل تلك الدلالة ليست إلاّ بعض تمظهراتها الأكثر حدية ومباشرية. فليست السلطة إلاّ ممارسة اللاتناهي. وهذه الممارسة عامة وشاملة ولا ترتبط فقط بمجرد أنظمة اجتماعية أو سياسية محددة. وكما أثبت دولوز في كتابه الانقلابي: «أوديب مضاداً»، فإن الفاشية تكاد تكون نظاماً انسانياً محايثاً لتاريخيته ذاتها. والفاشية هي أعلى تعبير عن استخدام اللاتناهي كأسلوب تعامل ذاتي، موضوعي في مختلف العلاقات اليومية، من نفسية واجتماعية واقتصادية.

والمهم أن العلاقات هذه لا تقوم إلا عبر شبكات من توازنات القوى وتغيراتها المتواصلة. وإذا كان اللامتناهي يكمن في أساس نظام الأنظمة المعرفية، فهو لأنه لا يولد الإنسان والمؤسسات والأنظمة التي تقوم على نماذج مختلفة من علاقات القوى فحسب، بل يأتي في جوارها بالخطابات الفكروية والعلموية والقانونية المبرِّرة والمنشئة في آن لهذه النمذجيات السائدة. واكتشاف الترابطات والتماثلات بين هذه الخطابات الفرعية والمتكثرة وخطاب اللامتناهي الأصلي هو ما تتيحه الأركيولوجيا، باعتبارها منهجاً لتفكيك كل ما له صلة بـ /أو دلالة عن هذه الترابطات. وهنا تبرز **الوثيقة**، من حيث إنها النص أو النصب الذي يقع على تمفصلات كاشفة وحدّية بين علاقات القوى وخطاب اللامتناهي الأصلي، من ناحية، وخطاب المتناهي الذي يولد ويحيا ويموت هامشياً، وليس مركزياً حسب منطق القوى السائد من ناحية ثانية. هذا الخطاب الأخير الذي لا يتكوّن أبداً، ولا تعكسه أية مؤسسات. بل يجب التعامل معه من بَدْئه - الخاص دائماً.

وهكذا، فحين يصمّم هيدغر على نهاية الميتافيزيقا مع نيتشه، فهو من جهة يريد أن يثبت التحوّل الانعطافي الرئيسي الذي أصاب نظام الأنظمة المعرفية في أساس المشروع الثقافي الغربي، عندما لم يعلن نيتشه فقط عن موت الإله في ذاته، ولكن عن موته في الإنسان، في انهيار النظام الأخلاقي ذاته، القائم في أساس الفكر والسلوك اليوميين لذلك المشروع. وهو من جهة ثانية، فتح المجال حراً أمام الدزاين ليتجدّد دائماً مع كل اكتشاف للكينونة. لكن هيدغر لم يتحدّث عن أيّ برنامج عملي يحل مكان تلك الميتافيزيقا. وكل الشرّاح والمستمدين من الفكر الهيدغري لم يعلنوا عن نيّات معينة لقيام ميتافيزيقا أو ميتافيزيقيات مختلفة أو بديلة عن تلك التي حرفت تاريخ المشروع الثقافي الغربي، بل ربما العالمي أيضاً. صحيح، أن الفلسفة الهيدغرية في مجملها ليست سوى دعوة خطاب آخر لا يمكنه أن يتحدّد، ولا أن يكون له منهج وإلاّ تناقض مع كل المقصد الحداثوي الذي أعلنه الفيلسوف دائماً. لكن أطروحته عن البدء، وعن موضوعة - الانعطاف، إنما تأخذ في عمق الفكر الكينوني إبستيميتها الخاصة، حسب المصطلح الفوكوني. أليس هيدغر هو الذي دعا في خطابه الافتتاحي لعمادته للجامعة إلى ذلك البدء الذي يكون دائماً. وهو الذي تحدّث عن الانعطاف وكأن فلسفته هو بالذات، المناط بها تحقق هذا الانعطاف.

فالمشكلة مع الكينونة أنها تريد أن تنفض عنها كل أثر للامتناهي. وهي في الوقت ذاته تؤسس للمنفتح. والمنفتح ليس إلا بدءاً متناهياً في الانفتاح اللامتناهي. فالفلسفة الكينونية تطلب

تحققها عبر أسلوب المتناهي ذاته ـ دون أن يكون للمتناهي أي منهج، أو أسلوب قبلي. لذلك ثمة وقوف على البدء. وفي البدء دائماً. وثمة تحقق للانعطاف بما يشبه تحقق اللوحة أو المنظر من الفراغ أو فيه. وانبثاقه النقطة في بحران اللاشيء. واللحن من سديم الصمت. ولذلك، كان هيدغر باحثاً عن الشعري باعتباره الكينوني. وهذا ما أعطى لبعض شراحيه ومعارضيه أحياناً سلاح الاتهام بالرجوع إلى الخلقي (L'Ethique) لتحديد ثمة معيارية ما؛ كانت قد سمحت له في تمييز المشروعية (L'authenticité) في سلوكية الكينونية. ذلك أن الكون الذي يُشرَع فيه، أو يُبدأ به وفيه، إنما هو الذي يؤسس تناهي المتناهي. وهذا التناهي ليس معطىً إجرائياً. ليس وجوداً خاماً يلتحق بـ/أو ينتج ماهية. بل إنه هو التناهي المنفتح على تناهيه باستمرار، باعتباره ماهية لا ماهية لها أصلاً. فالبدء لحظة زمانية، لكنها ليست تأريخية. إلاّ أنه هو الذي يسمح بالوقوف على حدّ اللامفكّر، الذي هو محض زمان، يأتي بالمستقبل باعتباره هو بُعْدُه الوحيد، لأن البدء يعني القطع مع ما سبقه، بالرغم من ارتكازه إليه ليقفز منه إلى حركته الخاصة. والبدء لغوياً يوحي بما يأتي - بعْدُ. وهذا الماياتي - بعْدُ - هو الذي يعينّ حدّه الأول كبدءٍ له. وبدونه ليس ثمة بدء. ومن هنا، كان ألم الكون باعتباره مضطراً دائماً لاستحضار بدئه الخاص حتى يثبت ما يكونه الآن، أو ما سيكونه مستقبلاً. وما يكونه ليس سوى إمكانياته التي كانت له عند البدء، ثم صارت أكواناً. وما أن تصير هكذا حتى تنفصل عنه، لأن ثمة بدءاً آخر ينتظرها حتى تظل كوناً ولا تغدو شيئاً لا يدعيه أحَدٌ.

غير أن هيدغر يحاذر أن يسقط في وجودية مسطّحة. لا يدخل لعبة استباق الوجود للماهية. أو الماهية للوجود. كما أنه لا يتفهّم كون الكينونة، من حيث إنها عرض في الزمان لإمكانيات الدزاين. بل لأن هناك ثمة هيمنة للكينونة على مختلف نشاطات الدزاين، الذي إنما يسلك دائماً بما يبقيه على علاقة صميمية مع هذه الهيمنة التي لا تقمعه ولا تمتصه أو تبدده، على طريقة اللامتناهي في الميتافيزيقا التقليدية، ولكنها تؤسس له مشروعية تناهيه. فلا يغدو التناهي سبباً للنقص يستدعي كآبة الموت قبل حلوله، بقدر ما يدفع أكثر نحو الانفتاح على الكينونة.

على العكس، فإن خطاب اللامتناهي هو الذي يمنع المتناهي أصلاً من أن تكون له ثمة علاقة بالكينونة. إنه يحَجُره في، همِّ الفناء. والفناء حُكْمٌ بالعجز المبكر والمتطور مع مراحل الوجود. وبالتالي فإن الكائن يكره تناهيه، ويكتئب لمصيره الفاني، ويدفعه ذلك إلى الاستسلام المبكر لسلطان اللامتناهي، الكائن أصلاً، في نظام الأنظمة المعرفية لمشروع الميتافيزيقا التقليدية. فأما أن تكون نتيجة هذه العقيدة بأساسية العجز نشأةُ الخطاب الديني والغيبي بصورة عامة كما في الشرق، أو تقمّصُ سلطان اللامتناهي وبناء مشروع القوة المطلقة التمركزية التي طبعت برنامج الحضارة التقنية منذ عصر التنوير المجهض في الغرب.

أمّا النزعة الانسانوية التي حققتها إبستيمية القرن الثامن عشر وما بعده، فإنها أنزلت اللامتناهي من حدود المطلق الإلهي والديني إلى الأرض، لكن دون أن تغير من طبيعته. فاللامتناهي متجوياً وعالياً يبقى هو نفسه إنسانوياً وأرضياً، لكي يلغي فيها بعد الانسان والأرض معاً. إن نزع علامات التيبولوجيا عن المسمّى الإلهي أو الاطلاقي وإلباسه علامات الإنسان والمجتمع، أي التاريخ بصورة عامة، أعطى للامتناهي فعالية محايثة أكبر بكثير وأخطر بألف مرة مما لو بقي متجوياً ومنفصلاً في علوه عن المحايثة الانسانية والعالمية. لقد غدا اللامتناهي هو

جوهر الانسان، هو ماهيته، وبالتالي منحه مطلق السلطان وقيمته الشمولية. لكن الانسان المتجوهر على اللامتناهي، المحمول على المطلق، يغدو بذاته تجريدياً ولا محدوداً، عبّر عنه فكر هيغل بكل دقة. وكل من سار على دربه الإطلاقي من بعده. فالإنسان الفعلي، هذا الكائن المحدود أصلاً، الفاني، والقادر قدرة معينة، والمهدّد دائماً بكل عوامل النقص والسلبية في تكوينه الحيوي ووسطه الطبيعي وبيئته الاجتماعية، تجتاحه من جديد فكرة لا تناهي تاريخه. يغدو تاريخه مطلقاً جديداً يكتسح كل معالم التفرُّد والخصوصية، ويجرف الأفراد والجماعات والأقوام في عواصف التحققات المطلقة لذلك التاريخ الشمولي (بالأحرف الكبرى)! الذي لن يغدو تاريخاً لأحد في النتيجة، وإنما هو تاريخ لاتناهيه. أما هذا اللاتناهي الذي انتزع كل حدود للأشياء والمفاهيم والعلاقات، فإنه يصير لاتناهي اللاتناهي.

لكن هذا الخطاب الشمولي والتشميلي الذي أسس المرحلة الثالثة من تاريخ المشروع الثقافي الغربي، لم يبقَ أسيراً لفكرٍ فلسفي فحسب، بل إن صعود البرجوازية، واختراع الصناعة، ونشأة اقتصاد السوق بمفهومه الحديث، أعطى هذا الخطاب كل قوته على التحقّق، ووضعه موضع الممارسة الاجتماعية والاخلاقية. إنه أسس من جديد استراتيجية الحضارة. غدا شكلاً متقدماً ومحايثاً لنظام الأنظمة المعرفية. إن خطاب اللاتناهي يعيد تشكيل شبكية علاقات القوى. يترجم لامحدوديته الفكرية، إلى لامحدودية سيطرته. والسيطرة دائماً تبني مؤسسة المجتمع المتفوق. فإذا باللاتناهي يصير في الترجمة العملية مشروع التمركزية الغربية. ما دام هذا المشروع هو الذي يبرهن عن فوزه في معركة دحض اللامتناهي الديني والغيبي المفارق، فإنه صار مستحقاً أن يسمى هو اللامتناهي البديل. وقد صارت له أسماء كثيرة كالعقل والعلم والحضارة والتقدم. فاللامتناهي الديني الذي كان يسنده ويمارسه عملياً نظام الكنيسة والإقطاع، غدا في عصر التنوير العلمي تمارسه مؤسسة المجتمع التقني. وغدت التكنولوجيا تمثّل نظام الأنظمة المعرفية فيه، التي توزع شبكيات علاقات القوى في مختلف المجالات، اعتباراً من أضيق مؤسساتها الصناعية والسياسية والثقافية في مجتمعها إلى أوسع محيط عالمي.

وبالتالي فالإنسان الموجود حقاً، هذا الكائن الذي كل مزاياه في نقصانه، وكل قدرته في محدوديته، يتبخر من جديد كذرّة ضائعة في عاصفة الدوار العام، الذي يجتاح الكل بفعل الكل وباسمه.

* * *

فاللامتناهي التيولوجي استلب الانسان بدعوى تناهيه، وما يفترضه هذا التناهي من الضعف على الصعيد الحيوي، ومن عدم المعقولية على مستوى العقلنة اللوغوسية (من: Logos) اليونانية. أمّا اللامتناهي الإنسانوي الحديث المعاصر، فقد أعاد استلاب الإنسان، وتضمن تناهيه واقع الضعف ومبرِّر اللامعقولية. ولكنه في الوقت ذاته أقام شبكية علاقات القوى اللامتناهية حول مركز واحد، تتجمع فيه كل قدرة وعقلانية الواحد الإلهي السابق ذاته. وهو العقل أو التاريخ بمعناه الهيغلي والغربي المعمم. فالتمثيل من حيث إنه يعبر عن القوة، قوة الانتشار والاستيعاب، فإنه يفترض دائماً قيام مركز وبناء دلالة الشامل. ولهذا فالخطاب اللامتناهي الذي ينسف الحدود كلما قامت، إنما يهدف في النهاية إلى تقويض المحدود، أو استلابه ما يؤلف له محدوديته الخاصة، ما يجعله يشغل خانة في شبكة علاقات القوى. فلا يمكنه

أن يقول قوله الخاص إلا عبر ما يشدّه ويعلّقه بالخانات الأخرى التي تشاركه حدوده ذاتها. فليس انتفاء الخاص هو ما يدل على اضمحلال خطاب المتناهي فحسب. بل إن القوة القووية في حد ذاتها، التي قد يمثلها الكائن المتناهي، تتعرّض للمسخ والتحريف عندما تستولي عليها شبكة علاقات القوى، وتحوّلها إلى رتبة أو درجة سلطوية معينة في سلم التراتبيات المتموضعة. فليس مسموحاً للقوة أن تقوم بذاتها، إلا أن تدخل في شبكة الصراع مع القوى الأخرى، ضمن سلاسل المدوّنة التصنيفية للمفاهيم والقيم والأنماط السلوكية، بما فيها من طابع اللاتناهي في التراتب العمودي والانتشار الأفقي.

ليس خطاب اللامتناهي هو الذي يريد المضي إلى أقصى حد، ليس هو الذي يسعى إلى بلوغ النتائج النهائية. إذ إنه لا يمكن القول عن اللامتناهي إنه ساكن إلى أقصى حد، أو ماضٍ إلى أقصد حد. فسكونه ومُضيُّه لا دلالة لهما في إطار هذا اللامتناهي الذي لا إطار له. صحيح، أن نزوعه نحو التشميل في ساحة الواقع اليومي (السياسة، الاقتصاد، الاجتماع) إنما يوحي بقدرته الحركية، إلا أنه لا يواجه الحدود أصلاً ليدخل معها في معركة إزاحة والغاء، بل هو يتجوّى فوقها، كأنما يفترض أصلاً عدم وقوعها ولاواقعيتها. في حين أن تجربة التخوم هي التي تقيم سلطة الحدود أصلاً. تعينُ المتعين. وتشرع في رحلة اكتشافه والتدقيق في حالاته، والدخول معه في **تواصل صراعي** - ذلك التواصل الصراعي يستأنف البحث مجدداً عن ركام القوة القووية تحت مَزَقٍ من شبكيات علاقات القوى. فإن قَشْعَ وهْم القيمة عن الدالّ لا يجعله يستعيد تناصّه الأصلي فحسب، ولكن يقيم له علاقة أخرى بالإرادة مباشرة، ومن دون توسُّط الأنظمة المعرفية السائدة. هنا إذن تحدث محاولة لجعل انبجاسة المتناهي شرطاً أساسياً لاستعادة خطاب الحداثة. بحيث إن القيمة المغلِّفة للدال تنقشع بفعل إرادة الحقيقة. وما القوة القووية إلّا إرادة الحقيقة وليست معيارها فقط. فلا تعود الحقيقة أسيرة القيمة، إفرازاً لوضع معينٍ تفرضه شبكة علاقات القوى السائدة، بل تصير هي ما تقوله إرادة ← الحقيقة. أي هذه الحقيقة التي هي أصل لذاتها، وليست جزءاً من معادلة علاقات القوى، ولا قيمة وَهْمٍ تزيِّف إرادة الحقيقة.

والواقع إن خطاب التناهي لا ينصبُّ فقط على خارطة المدوّنة التصنيفية، بل يريد أن يسأل عن الاستراتيجية الأصلية التي أوحت بوجود تلك المدوّنة، ودفعت إلى تعيين المواقع والحدود والعلامات التي تدونها خارطتها. لأن التصنيف ليس هو عمل العقل وحده، ولكنه العقل المستجيب لمعادلات القوى في قطب «الفاهمة» من جهة وقطب معطيات المحسوس والواقع من جهة ثانية. فكما العقل تتوسطه الفاهمة في علاقته مع العالم الخارجي، كذلك فإن الإرادة تتوسطها الأنظمة القيمية بين اقتدارها الخاص، أو قوتها القووية، وبين أفعالها المتعينة. وفي حين أن خطاب اللامتناهي يريد أن يفرض معيار الفعل بقيمته، فإن خطاب المتناهي يهتم بالفعل من حيث هو كذلك. فالسؤال عن الفعل كفعل يُقوِّض نظام الأخلاق (La morale) وينشيء نظام السلوك (L'éthique)، يحقّق النقلة النوعية ما بين الأخلاق كمنظومة قيم إيديولوجية دائماً، إلى الخُلقيّات التي يعكسها السلوك كأفعال لا تترجم غير ذاتها، أي لا تكشف إلّا عن إرادة القوة التي أنتجتها. وفي حين أن القيمة لا تعرف غير الاثبات، فإن المعيار يطرح سؤال: من يريد «الحقيقة»؟ من يريد «الخير»؟ بدلاً من الميتافيزيقا التقليدية وأخلاقها التي تسأل: ما هي الحقيقة، ما هو الخير؟ ذلك أن تحديد السلوك يفترض قيام العقل بذاته من حيث هو متناه. فهو لا يجسد

ماهية للحقيقة أو للحيِّز بقدر ما يكون هو تحققه المتناهي. وإذا كان له ما يقوله، فهو الذي يقول، أي تناهيه المختلف، ويخترع مغامرته الخاصة، يدخل دراميته الفردانية وسْطَ تجربة التخوم[13].

* * *

فالنص تناصّ. والوثيقة ليست شهادة. حتى عندما تشهد على ما يغايرها، على أحداث ووقائع تُصنَّف في المدوَّنة التاريخوية كوقائع كبرى: حروب، انتصارات، هزائم، سقوط وقيام الدول والعروش والعهود، فالوثيقة فيما هي تثبت فإنها تلقي ظلاًّ من النفي، يشكل انزياحها، ويعيد إليها أمر القول، ترجع من دالّ إلى مجرد العلامة. ذلك أن العلامة تسبق نظام الدالات والمدلولات وتبقى بعده. ولا قيمة للوثيقة أن تقدم شهادات غير محدودة. غير أن تناهيها يثبت انفتاحها، وليس لاتناهيها. لأن الانفتاح هنا لا يعني تجاوز نص علاماتها الأساسية المدونة، ولكن إثبات هذه العلامات بالذات في كل تأويل يمكن أن يستند إليها، أو يُشتق منها. فالوثيقة إن لم تكن هي الواقعة التاريخية بالذات، فإنها تغدو مجرد شائعة من شائعاتها، وبالتالي تدخل في نسق المدوَّنات، ولا تبقى في نظام العلامات الأولى.

يقول خطاب اللامتناهي: صحيح أن الإنسان الفرد متناه، ولكن الإنسانية باقية. وكل آثارها وإنتاجاتها تؤلف أركيولوجيا ثابتة ومستمرة، وتنبىء عن لاتناهي صاحبها الإنسان، (بالأحرف الكبيرة دائماً). وهي تُسمّى ثقافتُه، وهي بمثابة مستودع هائل لمدوَّناته ورموزه ووثائقه. لكن الخطاب اللامتناهي عندما يقول قولته تلك، فإنه لا يدحض الخطاب المعاكس للمتناهي بل يثبته، في حين ينفي ذاته. لأن كل هذه المخزونات ليست خزائنها، أي ليست تلك هي الإيديولوجيات والمذهبيات وأنظمة التمثيلات والأسطرة والترميز التي ادَّعت استيعابها، وبالتالي قضت عليها كأشياء موجودة، كعلامات سابقة لمختلف أنظمة ترميزها اعتباراً من أبسط أشكال اللغة إلى أعلى اللغات الاصطلاحية الفلسفية والعلمية والتقنية وما يشبهها. فالوثيقة هي علاماتها الأولى، هي مشروع أركيولوجيتها الخاصة المفردة، كما النص هو تناصُّه، هو كتابته وتسجيله وكل ما يرتجع إلى تحويطته المادية الأساسية. أمَّا الخطاب، فهو كل تثبيت لأنظومة دلالية معينة. إنه في حد ذاته وفي أصله متناه. ولكنه قد يُحمل عليه ما يوهم أحياناً بلاتناهيه، عندما يدخل حلبة الصراعات مع الخطابات الأخرى من أجل أن يلغيها أو تلغيه. يصير مُحَتَّماً عليه أن يلج شبكة علاقات القوى. وبالتالي، يظل مهدداً داخلها بفقدان أنظومة علاماته الأولى، ليُشْتَمَلَ عليه بصيغة معينة من نظام دلالات عام، يشكِّل طبقة عازلة فوق علاماته الأولى الخاصة. وبذلك يضحي أداة في صراع الصيغ الترميزية، وليس فعلاً تفكيكياً في شبكاتها المعقدة.

يفقد اختلافه، وجودُه هو عدمُ وجوده. والإقرار بمدوَّنته تحصيل لإلغاء هذه المدوَّنة بالذات. وثيقته هي أنه لا وثيقة له. أليس بروزه إذن فوق السطح يستدعي حضوره ودقة هذا الحضور. في حين أن عدم تغايره يسقط حروفه المنقوشة. ويعكس على صفحته البيضاء كل الحروف والنقوش الأخرى المتجوية حوله، فوقه. فالمختلف هو المتميز كما يلاحظ دولوز[14]. إنه كالعمق الذي يصعد إلى السطح دون أن يفقد عمقه. والمتميز ليس هو المختلف عما يجاوره أو يشابهه فحسب، ولكنه هو كذلك أولاً بالنسبة لذاته. من هنا حضوره، وماديته، ودقة تناهيه. فما يميزه

عن أضرابه ليس هو ما يميزه عن ذاته، بل هو ما يوجده بها. والمتميز ليس هو كذلك، إلا لأن سواه هو غير ذلك، أي ليس متميزاً. كالمنظر المؤطر في لوحة وسط الفراغ. كاللحن العائم على السكون الذي ليس شيئاً، ليس صوتاً. كالشعري وسط اللغط. إنه المايحدث. وسواه لا يحدث. يتمتع بتميّزه وحيد الجانب. ليس بالمقارنة ولا بالمضاهاة. لكنه بالنسبة لذات نفسه فقط. إنه القوة القووية الخالصة من كل علاقة، من كل شبكة علاقات. والتميز هنا ليس حكم قيمة. بل هو معيار وجود لأنه بكل بساطة هو تناهيه باعتباره شيئاً.

في المدونة التصنيفية، كل شيء هو على علاقة بكل شيء. أما الوثيقة فتجلس وحدها خارج المدوّنة، خارج كل المدوّنات. لذلك تطالب بالانتباه إلى قولها الخاص، بحق الشروع في بناء خطابها المختلف. أمّا ما هي الوثيقة في النهاية؟ فإنها هي كل ما يدعم خطاباً. قد تكون النصّ مخطوطاً، أو مهوّماً، أو مرموزاً، أو معاشاً بطريقة ما. فالخطاب يكتشف ذاته بقراءة ذاته فيما يوثقه. أمّا المدوّنة، فإنها تسجن خطابها في نصّها. تنتظر أن يفكّك طلسمَها خطابٌ آخر يأتي بتوثيقة من خارج المدوّنة. من هوامشها، ممّا نسيته وأهملته أو قنّعته. فالإبستيمية كامنة في المدوّنة، ويأتي الخطاب ليفجّرها. ليس من الضروري أن تشف كلُّ مدوّنة عن نظامها المعرفي، بل على العكس، تكاد المدوّنة أن تضلل قارئها أو مستخدمها عن خطابها الأصلي. ذلك أن المدوّنة تقلّص حجم خطابها إلى حجم تدوينها، وما هو مدوّن فيها. في حين ما يعثر عليه الأركيولوجي خارجها مما يفكك رموزها يعتبر هو بمثابة التدوين الأصلي المخفي. ولذلك يغدو وثيقة وتوثيقاً، في حين أن المدوّنة المعطاة تقدّم شهادة معاكسة عن بنيتها أو نائية عنها على الأقل، أي منزاحة. من هنا، كان مفهوم نيتشه في تدمير التاريخ المدوّن. وهو ما حاول فوكو أن يصوغ منه منهجاً عملياً في الأركيولوجيا، يتجاوز منطلقه النيتشوي. ويصف هابرماز صيغة فوكو في التاريخ المدوّن أنها ذات قدرة ضعيفة في التعالي [الترنسندنتالي][15]. إذ إن هناك محاولة دائمة في الأركيولوجيا نحو إعادة اكتشاف موضوعات الفهم التاريخي، بما يتجاوز أنظمتها المعرفية المعطاة ضمن مساحاتها الأصلية المقررة. ذلك أن الأركيولوجيا تحوّل هذه الموضوعات إلى خطابات، تخضعها للتفكيك البنيوي. في حين أن التأويل بمعناه المنهجي التاريخي التقليدي يحاذر أن يطفح أو ينزاح عن حدود النظام التوثيقي الذي يستند إليه التاريخ المدوّن. ولذلك يدّعي الخطاب التقليدي للتاريخ المدون أنه يستمد عقلنة سرْدِه من ذلك المعنى العام الذي يدور حوله النسيج الحدثي ذاته. فهناك إذن معنى للتاريخ دائماً صُوِّر بأشكال مختلفة، جعلت منه بناء منظماً لكل ما فيه، يقع بحسب مخطط قبلي / غائي في وقت واحد. ولا تجيء هنا المدوّنات والوثائق إلاّ لتنشر في الزمان والمكان ما هو كامن من هذا المخطط. والأحداث والوقائع ليست شيئاً في ذاتها إن لم تكن مجرد أدلة وعينات عن المايحدث الآخر، الذي يقف وراء المايحدث المباشر.

هناك لا يأتي الحدث بما يفاجىء أبداً، ولكنه يُقبل أو يُرفض، يُقرأ أو يُحرَّف حسب نظام الإسناد في المدوّنة الأصلية، فالحدث يُقتلع من أرضه، وصخره، يُصفّى من ترابه وحصاه ويُدخل في خانة التدوين. فالقراءة التقليدية للوقائع تعني انتزاعها من أشيائها وإدخالها في نظام الكلمات. بمعنى أن الحدث لا تبرّره حدثيته الخام على الأرض وفي الطبيعة، بقدر ما يحتاج إلى دعم أنظمة التسلسل والبرهنة التي تتضمنها المدوّنة.

وبالتالي فإن قارئي العالم والتاريخ لا يقرؤنهما في ذاتهما، وإنما في كل ما دُوِّن عنهما وباسمهما.

وذلك هو الفارق النوعي بين المؤرخ الذي يقرأ ما تمليه عليه المدوَّنات والمصنَّفات، وبين الفيلسوف الذي يقرأ فيها خطابها. لا يقرأ المكتوب. بل كتابتها. وبذلك، وحين تُقرأ كتابةُ المدوَّنة وليس مكتوبها، تتحول من مجرد مدوَّنة إلى وثيقة. فالوثيقة هنا تطرد المدوَّنة، تتجاوزها دون أن تتخلّى عنها، باعتبارها هي الباعث الأصلي على البحث عن الوثيقة، على فعل ← الوثيقة.

لم يعد النص هو المكتوب فقط، هو المدوَّن، بل يلعب النص دور تناصّ لما ليس مدوَّناً. حتى ما ليس مكتوباً يمكن أن يكون مدوَّناً. [بمعنى أنه يملك تشكيل المدوّن، دون أن يكون له شكل المكتوب]. فالأنظمة المعرفية والسلوكية ما هي في الحقيقة إلاّ مدوَّنات لا تكتبها حروف، وإنما تقولها كلمات وتجسدها أفعال منظمة في سياقات تحصر وتحاصر خطابها الخاص، وتجعله فعالاً دون أن يكون مرئياً أو مكتوباً. بل إن هذه السياقات النصية غير الكتابية تكاد تكون محدودة ومنسقة وذات قوة آمرة حاسمة، مما يفوق النص المكتوب تحديداً وفعالية حسْم. فعلمٌ للأخلاق منصوص عليه، هو أقل نجوعاً وأصغر حجماً معنوياً من الأخلاق كسلوك يومي لما لا يُحَدُّ من الناس وما لا تُحَدُّ من المواقف. لكن انتظام الأخلاق كسلوك يومي وجماهيري إنما تنفذه في الواقع قوة خطاباته الصامتة من ورائه، والصارخة كل الصراخ عبر أصغر جزئيات تحققاته. تلك النصوص المتجوّية إذن تُجسِّم جبروت اللامتناهي، لأن شفافيتها الظاهرية الخادعة إنما تقدم فراغاً هائلاً مليئاً كله بكثافة لا حدود لها، بهذا الجسم الضخم المدوَّن كله بحرفية حدّية. شفافيتها تأتي من كونها لامرئية للعيون كحروف مكتوبة في نصوص، ولكنها تملأ العالم بما يقضي على عالميته، وتكثف الشفافية، بما يجعلها طويات وثنيات من ظلام فوق ظلام. فالتجوّي ينقلب هنا الى تكثيف وامتلاء وتكديس. وعند ذلك لا يستطيع القارىء أن يرفع رأسه وعينيه عما هو مكتوب فعلاً أمامه. لا يمكّنه حتى أن يحدّ هذا المكتوب. أن يرى أين يبدأ التدوين وأين ينتهي. فكل مدوَّن يحيل، إلى مدوّن. لا خلاص إذن من سلاسل الإسناد. وإرجاع الورق إلى الورق، والقول إلى القول، والفعل إلى افعال الجميع ولا أحد. أما المايحدث، فإنه ينزاح إلى ما لانهاية عن كل حيِّز. يختفي المسرح والمسرحيون، ليبقى القاعُ وحده الذي لا يمثّل فيه شيء سوى أنه قاعُ ـ ـه. وأمّا الهاء، فهي ضمير تائه لا أحد يدلنا على من ترجع إليه.

الوثيقة تنتظر التدوين. أما المدوَّنة فقد انتهى عصر تدوينها. ذلك هو الذي يعيد فعالية الحاضر كمتناهٍ إلى قلب الماضي الذي يُجْعل لامتناهياً في التدوين. لكن اختراق الحاضر لخزائن الماضي وغباره وأقبيته، يكشف عن تناهي كل ما لم تكتبه سجلاته الصفراء، أو أنها كتبته ولكن أخضعته مقدماً لسياق كتابتها الخاص، أي لخطابها. والفاصل النوعي بين التأويل عند قمتيه: هيدغر و غادامير، والأركيولوجيا الفوكونية، ليس هو فاصلاً نوعياً حقاً، ولس هو تماثلاً معه، ولكنه هو أحد أساليب تحققه. الأركيولوجيا تمعين للتأويل، تقربه من علامات المدوَّنة السابقة على أنظومة دالها ومدلولها. إنها تصلنا بفعل التأويل بالذات، وليس بفلسفته فحسب. أَوَلَمْ يستبدل هيدغر الميتافيزيقا التقليدية بمشروع البدء. واستعادة البدء. والأركيولوجيا تجيء في لحظة البدء هذه لتكون له ثمة أسلوباً ما - في - الاستعادة. إنها تطرح علينا طريقة للاتصال مع نظام العلامات الأصلية. وهنا يكون فعلها الترنسندنتالي الحقيقي، تعاليها أو تجاوزها الذي يصفه هابرماز بصفة الضعف، لأنه لا يرى فيه قدرة تواصلية حقيقية، بحسب مفهوم فلسفته للفعل التواصلي[16].

لا ريب أن الخلاص من ثنائية الدال والمدلول إنما يتم في تفكيك أنظمة الإسناد، أو الارتجاع بالمصطلح اللساني الحديث ـ وبلوغ منطقة العلامة. أي أن التأويل مطالب هنا بـ تمعين ذاته، وهو منخرط في النص على نصّ موضوعهِ. ليس من شك أن هذه العملية ـ التي كان لـ باوت فضل تسميتها تناصاً في النقد البنيوي للعمل الأدبيّ ـ إنما تذكر بجهاز المفهمة في: «نقد العقل المحض» لـ كانط، عندما يعزل هذا الجهاز عن حيِّز [الشيء في ذاته] فإن مكونات النص من داخله، تلك العوامل المتشابكة والمعقدة التي تكوِّن من المكتوب ـ أو ما يشبهه، ما يسمى نصاً، إنما تريد في النهاية أن تتحقق كما لو كانت هي مفهمة النص داخلياً، بحيث يمكن موضعة هذه المفهمة - أي جعلها موضوعية - إلى درجة أن تصير منتمية إلى فكر ← الخارج.

إن الأفهوم الذي هو الخطاطة الأولى للمفهوم، يمكنه أن يظل على تشكُّله الأول الخام ذاك دون أن يبرحه، أي دون أن يضطر إلى التقدم نحو تجهيز المفهوم. وبالتالي، فالأفهوم ربما كان مرتبطاً بمنطقة «الشيء في ذاته» الكانطي، على أن يتغير حيزه الأساسي، من مستوى القيم الغيبية، إلى مستوى معيار الدزاين بذاته، من حيث هو كائن ـ في ـ العالم، منفتح على الكينونة، يحيا تحت هيمنتها، مصارعاً كل لحظة جبروت اللغط العام الذي يفرض نسيان الكينونة.

فالأفهوم علامة أولى في رتبة العلامات قبل الدخول إلى شبكة الدال والمدلول. إنه عمق القصدية الفينومنولوجية أو عتبتها الأولى التي ليست ممراً لأحد غير ذاتها. لذلك ما يَقَعُ عليه تمعينُ التأويل هو تجهيز الأفهوم. ولس مفهمة العقلنة اللوغوسية. فليس تجهيز الأفهوم أدنى من هذه المفهمة. إلا أنها الاحتياطي اللازم لنسيج كل مفهمة الذي يبقي على كل كيان صار لوغوسياً، متمتعاً بهوامش وضواح تمدُّه بمزيد من اللوغوسية كلّما تخثر أو اشتد تخثر التجهيز المفهومي، وتكلّس على هيئة خطاب مؤسسي. فالأفهوم في هذا السياق يحافظ على العلاقة الملتبسة بين ذاتية ما للخطاب وحيِّزه النصي، ودوره التاريخي. ههنا تتحقّق ثمة تمفصلية، بين العلامة والخطاب. يقع المابحدث: يتخلّص الخطاب فجأة من سلاسل الإسناد وأصفادها، ويعيد تواصله مع العلامة. يرتد من أنظمة الثنائيات ـ الدال / المدلول في كل مستوى واتجاه ـ ويكشف عن المختلف من حيث إنه متميز بذاته، لا بمضاهاته بأقران أو جيران. إذ إنَّ المختلف لا يكون كذلك إلا إذا كان متميِّزاً بذاته أصلاً. فالمختلف هو علامته.

كما لو أن النص كفَّ عن القراءة والكتابة كلياً. ارتجع علامات على الصفحة البيضاء لدرجة أن يتطلب التعاملُ معها إعادة اللغة إلى مرحلة التهجية الأولى. ههنا، نرى المفهوم في رحمه، ساحباً وراءه ليله الذي ينبثق عنه. يكون أفهوماً لأنه لا يبرح رَحِمَهُ أبداً، لا يحقّق انفصاله التام عن خليَّته. فأن يكون الأفهوم هو في مرحلة البدء مهما انطلقت به رحلة المفهمة، ذلك ما ينشىء خطاب الخطاب.

* * *

إن التجاوز الترنسندنتالي الضعيف الذي يلحظه هابرماز في بنية الخطاب عند فوكو، سببه ولا شك إعطاء الأولوية الحاسمة إلى تناهي النص باعتباره يشكّل تجهيز علاماته الأساسية. وهذا ما حدا بالتفكيك عند دريدا إلى توسيع بنية النص لتشتمل على كل تشكيل قابل للتأويل على الطريقة الهيدغرية دون التقيّد ببنية تدوينية أو حتى توثيقية، أو قابلة للعبة الوثيقة. فإن هناك دائماً ما لم يقرأ في كلٍّ من كتابي الطبيعة والعالم[17]. وإذا كان الله قد خلق هذين الكتابين، فإن

الإنسان وحده هو المطلوب منه أن يفك رموز هذه النصوص، شرط أن يكون قادراً على إعادة استقراء الحروف، والكلمات والمقاطع والصفحات غير المستقرأة بعد في كتابي الطبيعة والعالم. فالنص هنا إذن لم يعد مرتبطاً بالكلام المكتوب[18]. بل إن هناك العلامات الشاخصة هناك على مسافة من قرائها المفترضين. والقارىء ذاته يحمل أيضاً كتاب ← جسده، الذي لم يفك رموزه بعد. فالجسد كما الطبيعة كما العالم، كلها لا تزال في مرحلة «اللوح المكتوب»، إنما المكتوب كعلامات فقط، وليس ذلك المكتوب ← المقروء معاً. أما الكتب بالمعنى الاصطلاحي، التي توجد دائماً في صيغة الجمع، فإن وجودها ذاك الكثير ليس كذلك إلاّ لأن الكتاب (بالحرف الكبير) لا يزال مفقوداً. لكن هذا الكتاب الأصلي المفقود، ليس هو ما كتبه ذلك الإله، بل ما كتبه قد امّحى وذَرّته رياح الخطابات المتكاثرة فوق الخطاب الأصلي المفقود أصلاً. لأنه لم يكن موجوداً منذ البدء. فمن يخترع إذن هذا المصطلح، من يقول عن مشهد الطبيعة، مشهد العالم، إنهما كتابان. إنه القارىء الطارىء، المتناهي، الذي اخترع أساساً اللغة ثم أوجد الكتاب، ثم وسّع من مفهوم الكتاب حتى شمل الطبيعة والعالم معاً. العقل وهو الذي أتت به حداثة القرن الثامن عشر، هو الذي صار مخترع القراءة، وصانع الكتاب في وقت واحد. هنا تعود الحميمية إلى تلك العلاقة بين القارىء وكتابه، بحيث لا يتبقى هناك كتابٌ حسب النموذج اللاهوتي. ليس هو الورق المتتابع أو المكدس، والنصوص المتماسكة. ولكنه العبارات المبعثرة والشُذَرمَذَرَ من تمظهرات ما كان كتاباً وصار نصوصاً منتشرة في كل مكان. لم يعد علامات لكلام علوي، بل مجرد علامات تنطلق منها كل أنظمة الدال والمدلول. ليس وراء العلامات إلا ظلها الخاص المنتشر على القيعان هنا وهناك. فالحداثة تحقق منعطفها هنا، حيث تصير هي ذلك البحث عن العلامات المتفرقة حتى بدون أي من ظلالها، ما دامت واقفة في السمت، تسقط عليها الشمس رأسياً، ليظهر جسدها قائماً وعارياً حتى من ظلاله كما يفكر نيتشه. إنها تلك الكتابة الخام غير الواعدة بشيء، على العكس من كل الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية الواعدة بكل هذا التاريخ المغلق بين بدايته ونهايته، وشريط الوقائع المدونة الراسخة الواصل بينهما. فالعلامات التي لم يكتبها أحد، تظل مع ذلك في متناول القراءة من كل عينين تنفتحان مليّاً وتتمعّنان فيما يصير منظراً، ولوحة في عمق الفراغ والامتداد اللامتناهي.

والحقيقة، فإن كل مفاجأة الحداثة أنها تعطي دائماً قصب السبق إلى القراءة على الكتابة. بحيث إن الكتابة ليست هي التي تخترع وتكتب العلامات. إنما القراءة تردُّ فعلَ التَهجية من المفهمة، من المفهوم، إلى التمعين واستعادة فعالية الأفهوم. القراءة تخترع العلامات، تحيل العلامات إلى رموز. تبني النص، تجعله خارجياً عن ذاته، لأنها تستخدم معه فعل التهجية، التصويت، القول بصوت عالٍ ومسموع. فالكتابة السابقة على القراءة هي موطن الميتافيزيقا التقليدية، وهياكل الماهيات، ومعابد التيولوجيات المختلفة. إنها الموروث المحفوظ في الألواح. وهناك ألواح وخزائن وأقبية وصناديق ومستودعات دائماً. أمّا الكلام فيحتاج إلى هواء ورنين ليتم التصويت، وتبدأ الموسيقى. فالموسيقى سبقت تدوينها دائماً، وخطاب الكلام الذي يرسب، يقع في مقر، ويسقط في هاوية، يتشكّل بديدان الكلمات. عند ذلك، لا بدّ من إعادة بعث الرميم، واكتشاف رتبة العلامة السابقة والعالية فوق أية رتبة للمكتوب والمحفوظ، والمجمّد لفظُهُ في حرفيته الخرساء. فحين ترجع اللغة كالموسيقى، عند ذلك يمكنها أن تسكن صوت الخطاب ونشيده، بدل السكنى في رمته ورميمه ـ هذا الموروث المكتوب. لكن الذنب لا يقع على هذا

الموروث المكتوب بـل على ذلـك اللسان الـذي يقرأه صـامتاً، ولا يعـرف كيف يصوتـه موسيقى متغايرة متآخذة، ويشرك معه الجميع في إنشاده وترديده[19].

رغم أن العلامة هي ما يثبت على اللوح، فإن فعل التهجية هو الـذي يُجوِّيهـا ثانيـة، يمنحها النبرة ← النأمـة ← الصوت ← الكلمـة المنطوقـة. فهي لا تكون إذن عـلامة في حـد ذاتها إلا بقدر ما تكون منطوقة. لكن ما يقضي على هذه الوظيفة للعـلامة، مـا يقمع حَـدَثها الخـاص هو دخولها في نسيج مغلق من الدال والمدلول في تشكيل ما يسمى بالنصّ.

ههنا النصّ من حيث هو مكتوب ويخضع لتماسك النسيج الدلالي، وتحكُّم القواعد، وتـراتبية النحو، باختصار للمدونة التصنيفية، التي صنفته نصاً مكتوباً، فـإنه يتحـوَّل من خطاب ـ كـان ـ ذات يوم كلاماً وتواصـلاً، إلى علاقـات قوى. يغـدو في حدِّه مستمـداً سلطته ـ وبـالتالي عقلنتـه الخاصة، وشرعنته ـ من سلطة المكتوب (بالحرف الكبير) من كونه النصّ المكتوب. فإذا بالعـلامة ونظامها الخاص يختفيان لصالح النسيج الدلالي والـتركيب النحوي، والتقويم الفقهي، ولكـونه، وفوق كل شيء، لكونه مكتوباً. عند ذلك يفرض المكتوب قانونه الخاص على حساب تبدُّد جسد العلامات الأصلية تحت أثقال من عبارات النص المكتوب وزركشاته وتطريزاتـه. فالمكتـوب يقدم ذاته على أنه هو المالك الشرعي والوحيد لخطاب ما يعنيه النص، أو ما يريد أن يقوله. مثـل هذا التحديد السابق على كل تواصل إنما هـو في واقع الحـال يعلن أمراً علويـاً. فلا يكفي أن يكـون النص منسوباً لاسم سلطاني معين، حتى تكون له سطوة علاقة القوى. بل إن المكتوب وحده هو سلطان. ومن هنـا، كانت ميثـالوجيـا المخطوط و المحفـور و المرسـوم في حقبات الثقـافات غـير المدوَّنة، أو شبه الأمية. ولا تزال للمكتوب ميثية مستحدثة دائماً ترتبط بأنـظمة الكتـابة العصريـة ومصادرها، وطرق تبادلها ونشرها وتسويقها[20].

العلامة هي بـدء الكتابـة. ولكنها لا تستـطيع أن تنـافس بدء الصـوت. لذلـك تنفصل عنـه وتنشىء تاريخ نشوئها الخـاص. لا تنفصل حقـاً ولكنها تنـزاح عن الصوت. وهي تـظل بانتـظار قولـ ـه عنها، ليبعثها من حيِّز صمتها. فتأتي القـراءة لتكشف ما تعنيـه العلامـة. لكن العلامـة مطمورة تحت وابل من علاقات القوى، التي يشكلها ما يعنيه التناص داخـل النص، أي كل مـا يجعل ثمة ما ـ يُبنى ـ كنص. ذلك أن علاقات قوى النص الداخليـة، إنما تعكس أو تنـاظر عـلى الأقل أنظمة علاقات النصوص فيما بينها، المكتوب منها وغير المكتوب، أي ما هو بحكم المكتوب من حيث ممارسته للثبـات والاستقرار والارتبـاط بـلاتنـاهي المؤسسية العـامة، المكـوِّنة والحـافظة لسلطة التدوين وميراثه المنقول، والمضاف والمستزاد، مما هو على هيئته وشكله..

عـلاقات القـوى التي يشكّلهـا تنـاص النص داخليـاً، هي المـانعـة ليس من اكتشـاف نـظام العلامات الأصلي المطمـور تحت المكتوب والمحفـوظ فحسب، بل هي التي تحصر التنـاص داخل المكتوب وتمنعه من أن يغدو تناصاً ـ على ـ النص، وليس ← تحته. إن تخريج النص من تناصه، يزيحه عن مثاله، ويتركه يتجوَّل في غير أمكنته المعتادة والمألوفة في سابق تجربة تخزينه وتكديسه على ذاته. ذلك ما يؤسس فعالية التعالي، يقوّي من ضعف تجاوزه الذي لاحظه هابرماز عند فـوكو. ولقد ساهم دريدا في تعزيز الكلام مقابل المكتوب. لكن المسألة، فيما يتعلق حقاً بقوة التجـاوز، ترجع إلى تجربة التخوم عند باتاي، وبـلانشو والتي دعـاها فـوكو بـ: «فكـر الخارج»[21]. وكـان دولـوز قد أعـطى هذا التـوجُّه شمـوله الفلسفي اعتبـاراً من كتابـه الكبير ـ القمـة، وهـو: ألف سـطح. وفكرتـه المحوريـة تنطلق من إبستيميـة دعا إليهـا نص دولوز في مختلف تـطوراته. وهي

القائلة بأن القاع ينبغي أن يصير سطحاً دون أن يفقد قاعه وأن يتعدّد إلى ما لانهاية دون أن يفقد كل سطح نهائيته الأصلية ودون أن تخضع السطوح لأي مركز متميز. وفي مجال التناص، فإن الخطاب الفلسفي كله إنما يعتمد على هذه الفعالية التي تجدّد ذاتها. التي تشكل عودها الأبدي الدائم، وهي أنها كيف يمكنها أن تكتب التناص على/أو فوق نصه، وليس داخله فحسب.

وبالتالي، فإن الخطاب الفلسفي يحرِّر النص من تناصه الداخلي لتهويته وتجويته، ويكتب فوق تناصه ـ الآخر المختلف. بمعنى أنه يكشف في النص عن تمفصل علاقات القوى فيما بينها، المشكِّلة لواقع تناصه الداخلي. يفجّرها. يخرجها إلى العلن. يحكم على كثافتها بالشفافية. يحوِّلها من منطق علاقات القوى وتمفصلها الأصم فيما بينها، إلى انبجاسة القوة القووية، إلى تمفصل القوة على ذاتها. لذلك كما أشار دريدا، فإن الفلسفة التي تخرج إلى العالم لتضع الحد في خطاباته ونصوصه، فإنها مدعوة لأن تضع أو ترفع الحد في خطابها ذاته[22].

* * *

يغدو بذلك سؤال الفلسفة الموجّه الى الآخر هو سؤال للذات، لعودة ذات/النفس. ويأتي الخطاب الفلسفي ليحقّق تمفصل النص ـ مع ـ العالم في لحظة قوةٍ قووية مشروعة من زمن استحضار الكينونة والدخول تحت هيمنتها. إنه وقت الحداثة. وقت اصطراع الخطاب الفلسفي مع ← خارجيته، مع كل الخطابات العلموية والإيديولوجية الأخرى. تجري إعادة انتزاع القوة من شبكياتها، وردها من منطق اللاتناهي في شبكة العلاقات، إلى قوة ـ انتزاع ـ القوة من شبكيات العلاقات، من ← القوى هو الفوزُ ثانية بالسؤال في زحمة كل الأجوبة ولاتناهي المكتوب والمحفوظ والمؤسّسي. جعلَ الخارج يطرق طبلة الأذن الداخلية. لا نسمعه فقط بالأذن ولكن بالعين. كما علّم زرادشت. وهنا النص يغادر/يخترق: سلاسل الإسناد وأصفاده ليتحقّق ويوجد في تناهيه المحدود تحت /السمع/والبصر. يعلو العمق حتى حدود السطح، ويظل عميقاً. كيف يمكن إعادة إنتاج العقل بعد إنتاجاته. فالإسناد الميتافيزيقي التقليدي يحاول أن يعيد مياه النهر، إلى ينبوعه، في حين أن الحداثة تريد أن تنقل الينبوع إلى كل دفقة من مياه النهر. بذلك لا يضعف الدفق ولا يستصرخ ينبوعه البعيد عنه. يعثر عليه حيثما هو، ليبقى على النهر متدفقاً أبداً، فاتحاً جزئياً، يوجد كل لحظة في مكان آخر قبل أن يحقق نهاية تناهيه في الخضم اللامتناهي.

في البداية، لم يكن ثمة ينبوع. بل كانت أحجار النرد تلعب هنا وهناك. كما يتفجّر الماء من هذا الصخر أو ذاك. فليس للإسناد ما يسنده حقاً، كما أن لا أصل للغة، ولا صانع للخطاب. والبحث عن لغات أولية كوّنت اللغات العليا خلال حركة ترجمة الأعلى للأدنى وتجاوزه، إنما يحد ساحة الخطاب قبل أن يولد. فليس في البدء إلا حجر النرد يكرِّر صدفة اللغة، كما الخطاب يكرِّر صدفة النص. لكنه حتى يتمعن الخطابُ صدفته، فإنه ينزع عن مسيرته شبكيات علاقات القوة، ليواجه حقاً نسق العلامة الأصلي قبل أن تَتَقنّع بلانهائية الدالّ والمدلول. تعود العلامةُ هي الدال الذي عليه ألاَّ يتجاوز نفسه في أيِّ مدلول يدّعي ترجمته؛ بل لا بد للدال حين يدخل لحم المدلول من استعادته علامته المميزة وسط لحم المدلول وعظمه.

فالنّصْبُ الحقيقي الذي يُقيمه مؤرخ الانسانيات، في أركيولوجيا ما بعد/الحداثة، ليس هو

الناطق ولا الصامت، ولكنه هو الذي لا يبقى على هذه الحال ولا على تلك. عندما يكون ناطقاً يجعلنا نفتقد صمته. وعندما يصمت تؤرّقنا ذاكرة كلامه الماضي، بانتظار ذاكرة كلامه المستقبلي. ليس هو الراسب الأخير في قاع كل تحليل أو تفكيك خطابي، بل قد لا يكون في النصب إلاّ الحجر، في النهاية. وأما من ينحت شكله، من يعطيه الحياة، يجعله قابلاً للقول عنه بالنطق أو الصمت، فهو ليس أي مثّال أو نحّات على الإطلاق. وإنما هو عصف الأنواءِ على جلمود صخر مما يجعل عشاق القراءة يكشفون في خطوط وعلامات الريح والدهر ملامح تمثال. إنه التمثال الذي لم ينحته أحد، ونَبَتَ هكذا حجراً بين الأحجار.

يكتب بلانشو: «من يكتب إنما يكون في نفي من الكتابة: هناك وطنه حيث ليس هو فيه نبياً»[23].

الفصل الثالث

العقل يعود فردا

يأتيك المعهودُ ليتطابق مع لحظةِ قُدومه. هل يأتي المعهودُ حقاً. إنه ساكنٌ هناك. كيف يأتي. هل ما نحسب أنه المعهود هو الذي يأتي؛ وما يحدث الآن هو الذي يتقهقر نحوه. ليس ثمة معهودٌ يقيم هنا. غير أنّ المقيم هنا هو الذي يتقهقر، يخسر حيّزه، ويقبل بالانحسار، بالعودة إلى المعهود، ليغدو شيئاً منه. يتمسّك بكل ما فيه من عطالةٍ ومحدودية وعدم اختلاف. الآتي يتراجع نحوه ليخسر كل ما يأتي فيه. فليس هو الآتي، بل العائد. هو المتنازل عن اختلافه ليتطابق مع سابقِه. فالمعهود يعتبر كلَّ ما يجيء بعده لا بدّ أن يتطابق معه. وبالتالي ليس ثمة من يجيء مجيئه الخاص. فالمعهود لا يغتصب مفاجأة شبيههِ القادم فحسب. بل يختصر الأرض تحت كل من يمكن ان يَدُبَّ ويَهُبَّ عليها وفوقها.

المعهودُ يعتبر أنه يقيم مملكة الذات، ليدحرَ بها إمكانية أن يكون هناك ثمة فرد. المعهود يتمسّك برصيد حضوره السابق ليربح قبلياً كل مغامرات الآخر الذي لا يعرفه. فالآخر الآتي بَعْدُ يخسر أخرويته ما أن يَفْتِنه المعهودُ، فيتنازل عن فرديته، ليلتحق بالذات الواقفة خلفه، الراصدة والمترصّدة لكل من يبتعد عنها خطوةً. ما هي تلك الذات إنْ لم تتّحد بمثال المعهود. إنها: **كل ما نعهدُها فيها**، وعندما لا نجد فيها ما نعهده فيها تفقد كيانها. لذلك تختزل الفردَ قبل أن يولد. وإذا وُلد قسراً عنها فإنها تحاول أن تُشَرْنِقَهُ. يخضع. يقبل بالمتحَفَةِ. يغوص في تحفير أُرْضيته قبل ان يبصم أثره على الأرض.

الفرد عَرَضٌ، صُدْفة، مَزَقَةٌ، نَحْلَةٌ ترفض العودة إلى عشّ النحل. الفرد لا يدخل في مُركَّب. ينفلت من التنظير. لأنه نظرة. يحوم حول النص ولا يندفن بين ألفاظه. يتمدّد بين نُقَطِهِ وفواصله. إنه مَنْ لا يدري ما به. لا يعرف الاستقرار في حُفْرة. يهيم بدون تحفير. ينفلت من تحت التنقيط. تكتبه اللغة. لكنها لا تستطيع أن تكتبه. وإذا حدثت مثل هذه المعجزة. أي لو قال ما به لأُصيبْت اللغةُ بالخرس. ولغدا الفردُ مُطارداً في جميع الهوامش. مطاردة الفرد تنشىء الهامش. وأما النصّ فلا يعود إلا مرجعاً مبدّداً، لا يرجع إليه أحد. ولكنّ الهامش لا يكون إلا بالنسبة لما هو ليس هامشاً. أما الفرد الذي يهيم فيه فإنه ليس الأزمة لأحد، إلا بقدر ما هي لنفسه. ولكن أَزْمَتَهُ ليست درامية. ولا تريد أن (تُدَرْمِ)(*) أحداً. إنها مجرّد انفلات. يشبه الهرب إلى حدّ ما. لكن كل هرب يفترض من يهرب منه، أو من هو هارب منه.. إلاّ الفرد. فهو

(*) إشتقاق مزاجي من لفظة (دراما).

هائم. وليس هارباً. لأنَّ ما يهرب منه لا يوجد قبله. وربما وُجد بعده. وعندها لا يُضحي فرداً، ولكنه يعود ذاتاً. ومع ذلك فكل فرد يَحُوِّمُ ذاتاً، يتحرّق ذاتاً، أن يكون ذاتاً، وإن كانت له دراسيته. فهي هذا التحرّق نفسه لأن يغدو الفردُ غيرَ فردِه. ولا نقول غيرَ ذاته. لأنَّ ما يفقده الفرد عندما يرجع ذاتاً ليس هو ذاته، باعتبار أنه في الأصل كان بدون ذات. لا يسحب وراءه حيِّزه من متحف. عصيٌّ على المُتْحَفَة. طرفة. حيلة. ثِنْيَة في ثوب لا ينثني، لا يَتَثَنّى أبداً.

يرفض الفردُ حتى أن يكون عصياناً. ليس هو خلية في شبكة. مجرّد حادثة. حيلة ما. لا ينشأ من شيء، لا يشتبك في شيء، لا يلج في شيء. يسرح. بعثرة. هامشٌ ليس في نصّ ولا لنص، ولا في تكوين. فرد لا ينضاف ولا يُضاف. يخرج عن الرياضة. يتبعثر في الهندسة. علاقةٌ لا أطراف لها، لا تتعلّق. صفقة لا تصطادها أية تجارة. لأنه خسارة ملحاحة دائمة. ليس حاكماً ولا محكوماً. يقف خارجهما بنوع من المصادفة. طريد. ويرفض أن يطارده أحدٌ. مغامرة تجهل مغامرتها عفواً. . وهكذا.

ليس صياداً. لا يصطاده أحد. يلتقيه الثعلب والثعبان والعصفور. تمرّ به كل الحيوانات عرضاً في دروب الغابة، وبين الحشائش الصغيرة، مجرّد نبتة وحلزون، وعشبة لا تصنيف لها لا في علم الزراعة، ولا في همجية الطبيعة غير المُعَلْمَنة. يصدف أن يكون بربرياً وبرياً وواقعاً في الأرض غير الطوبوغرافية.

بقيةُ ذات. ومشروع ذات لا يكتمل أبداً ذاتاً. ومع ذلك فالذات وحدها هي التي تشتغل على أملِ الفوز به. يَدَعها تصيرُ صياداً. وفيه تصيد المصيدةُ قضبانها الحديدية فقط. يطبق الحديد على الحديد. أما اللحم والعضو والحركة والنفس، والغمزة، القفزة، الطير، الذبيحة، الضحية، التحفة، الوثيقة، التحفيرة، النَّصْب، زاوية الرؤية، حبر الريشة، ورقة البياض. ؟ يفضّل هو أن يكون البياض.

مَزْحة بين الرؤوس الجامدة. طرفة بين الوجوه العابسة. قطرةُ حبر تنقط دائماً حينما لا تنعقد كلمةٌ، ولا يرنّ همسٌ، ولا ينبني خطابٌ. تائهٌ لا يُهتدىٰ به. لا يهتدي إليه أحد. موسيقى الذئب البري، وليس تصويتة النايّ الساجية المسحوبة.

يتكوّر كمأةً من صدفةِ رَعْدٍ وَبْرق يلتقي برملة، بكومة رمال عقيمة. وهو العقيم الذي لا يلج رحماً ولا يلد منه أبداً.

الفردُ فرد. الذاتُ ذات. بينهما وادٍ سحيق لا يُعبر.

* * *

عندما يطرق باباً لا يسمعه أحدٌ، لا يفتح له البابَ أحدٌ. لا يقوم بابٌ. لا يَحُدُّ ما قبله خارجاً، ولا ما وراءه داخلاً. جسد لا يكسوه إلاّ جسده. لا يلمسه إلاّ جسده. لا يقتنصه إلا جسده. جسد. حيلة. . دبّرت نفسها. يطرق الباب. أين الباب. فالفرد مشغول بالبحث عن الأبواب ليجدها أمامه، ليبحث عن مفاتيح لها. وهو قلما وقف مرآةً ليرى في ذاته ما يراه في باب آخر. الفرد مهمومٌ إذن بالبحث عن الأبواب الأخرى. منشغلٌ بفتح الأبواب المغلقة حوله. إنه يفترض أنَّ العالم هو ما عليه أن ينطلق نحوه دائماً. إنه يطرح مشكلات حول فهم ظاهرات العالم. وهو الذي يريد حقاً أنْ يفهم المشكلات الأخرى، أو مشكلات الآخرين لا يعرف كيف يمكنه أن يغدو كذلك هو الآخرُ بالنسبة لذاته. صانعُ المفاتيح ينسى مفتاحه الخاص. فالفرد يقول

إنَّ العقل هو الذي يعقل العـالم. هنا الفـرد يتحدّث عن العقـل الذي لا يَعـرف له مكـاناً. أين يوجد هذا العقل؟ ذلـك سؤال إمّا أنـه كان دائـماً منسحباً من تـاريخ العقـلانية، أو أن الخـطاب الفلسفي كان يعتقد أنه نوع من حاصل تحصيل. إنه هو المعهود الذي لا حاجة إلى إعادة البْـوح به. يسكن المكانَ المعهود الذي لا تُشير إليه خارطة أيّ خطاب. فالعقل ليس متجسّداً، وبـالتالي ليس متحيزاً، لا يشغل حيزاً. بالطبع فإن البيولوجيا تقول إنَّ مركز التفكير هو الرأس. والـرأس متّصل بمن يحمله. لكن الدماغ إذا كان هو مركز التفكير- من وجهـة مصطلح عصبي خـالص- فلا شيء فيه يقول إنه هـو حيز العقـل. ذلك أنَّ العقـل، لأنه هـو كذلـك، فإن حيّـزه ليس هو وظيفيته البيولوجية، بقـدر ما هـو إنتاجـه. لكن عندمـا نقول هـذا فنحن نتصور إذن أن شيئـاً، جهازاً، أو آلة تُسمّى العقل، وشيئاً آخر يقع على مسافة من هذا الجهاز ويُدْعَى إنتـاجاً. وبلغـةٍ تكنولوجية أكثر يمكن القول إنَّ **الأفكار** هي إنتـاج هذا الجهـاز. لكن العقل ربمـا كان هـو الجهاز الوحيد الذي لا يمكن فصل أدائِه عما يقدّمه هذا الأداء. ومن هنا صعوبة الازدواجية التي طبعت تاريخ الفلسفة إذ كان هو تاريخ العقل كذلك الباحث عمّا تعنيه عبارته.

اخترع الفرد لقب الإنسان ليجعله هو حيِّز العقل. كان لا بدّ من الاسم العـام ليكون حـاملاً لاسم عام آخر أشمـل أو أضيق. كما لـو أن الطريق إلى الاسم العـام لا يمكن إلا أن تمر ممّـا هو عام دائماً. فالفرد إذن ليـس هو محلّ العقل. إنه لا يستطيع أن يكون مَقْعَداً للملك. لكنه يشارك فيه. إنه ما يَعْهد بنفسه أن يكون على درب اللقاء مـع العقل بهـذه الواسـطة الوحيـدة، وهي أن يكون هو هذا **الكائن العاقل**. أي هـذا الإنسان الـذي يُسمى الحيوان النـاطق (العاقـل). يمكن للفرد أن يلتحق إذن بما ينبغي عليه أن يصير، أن يحقّق ما يَعْهد هـو، وما يُعْهـد فيه أن يكـون. وهو أن يغدو **العاقل**. إنه إذن يستطيـع أن يشتق صفة من العقـل ويخلعها عـلى ذاته. فـالاسم، العقـل، قائم من قبـل. والفرد يَنْسَـلّ منه حبـلاً ضوئيـاً يكسو بـه نفسه. الفـرد ينبثق وسْط كل الأشياء الجاهزة من قبل. ومن بينها، وفي مقعد الملك منها أو فوقها، يجلس العقل.

إنّ الفرد لا يستطيع إذن أن يكون هـو العقل. والبسيكـولوجيـا اعتبرت أنـه يمكنه أن يمـارس **التفكير**. لكن التفكير ليـس هو العقل. إنه مشروعٌ أو دخولٌ في مملكة الملك. التفكير هـو السبيل الوحيد لمقاربة العقل. هكذا تعلّمنا الفلسفة والتربية والأخـلاق. فإن ممـارسة فعـل التفكير، أي هذا **التفكير المعهود** دائماً، هو ما يحقق لنا صلةً بالعقل. فهو هذا الاسم الجالس على كرسيّـه منذ زمن طـويل. وهـو الاسم الذي لا نـدري من أطلقه. لكن الحسَّ العـام لا يضعه أبـداً موضـعَ ريبةٍ. إنه قائم وموجود. ويكاد يجمع كل خصائص المدنية بالذات. أي أن العقل كيف لا يكون هو تاريخ كلّ شيء إنساني، أو وَعاهُ وصَنَعه الإنسان.

هنا الفرد يجد ذاته ذرةً تتقاذفها كلُّ هذه **الأسماء المقامات**. من **العقل** إلى **الإنسان** إلى **المدنية** إلى **التاريخ**. إنه ولا شك قد يوحي لذاته بصمت أنه هو صانع كلِّ هذا. ومع ذلك فإنه مضـطر دائماً إلى أن يعتبر نفسه بعضاً من صنائع←كل هذا. لا يمكنـه أن يقدم نفسـه لأحد، ولا حتى أن يرى نفسه إلا إذا أدخل رأسه عبْرَ هذه الإطـارات كلها. إنـه كلمة في صفحـة بيضاء تفقـد حتى دلالتها الخاصة إنْ ظلّت كما هي. فلا بد أن تدخل في عبارة مفيدة. وأن تدخل العبارة في نصّ. فالكلمة، أو الملفوظة، جُملةُ حروف. شكل. وهذا الشكل لا يـوصف بشيء، حتى صفةُ أو اسْمُ الشكل يظلّ أشملَ منه.

كل ذلك لأن الفرد لا يشكل حقيقة. لأن الحقيقة لا تتضمن الفرد. وإنّ الفرد بالتالي مضطر كل لحظة إلى أن يعقد انتماءات ويفكّر بها. وهذه الانتماءات هي التي تعيد تموضعه بالنسبة لمراكزها. الفرد لامعقول. وإنْ كان يمارس التعقيل. إن مفهمة الفرد تأتيه عن طريق مفْهَمةِ الأسماء. عليه أنْ يندرج هو أولاً تحت الأسماء المعهودة، ليغدو معهوداً وليس معروفاً. والمعهود هو ليس المعروف القديم، أو من كان موضوع معرفة واكتملت وانتهت، بل هو الذي من الأصل لم يكن موضوع معرفة لأنه جاء تكراراً أو نسخةً لمعرفةٍ مغرقة في قِدَم العلم والمدنية، بحيث لم يعد يحتاج أحدٌ إلى تذكر بدايتها. فالفرد الذي ينتج التفكير - هذه الصناعة التي تخصّ العقل أخيراً - لا يُعترف به حتى على صعيد كونه الجهاز المنتج. وبالتالي لا يُعطى حقّ الأسبقية الزمنيّة على الأقل من حيث إنّ الآلة تسبق ما تصنعه.

وفي لغة التداول لا يجري التفريق بين العقل والتفكير. ولو تقصّينا السبب لوجدنا أنّ الحس العام يعتبر التفكير هو عمل العقل. أي أنّ العقل عندما يدخل الممارسة فإنه يفكر. واللفظ العربي: فكّر، مشحون بتاريخ دَلالي كثيف. ويكاد يكون فعل: تذكّر أقرب التفرّعات لدلالة فكّر. فهنا ثمة جهْدٌ يُبذل حول موضوع محدّد. والموضوع في حد ذاته ليس مباشراً. لذلك التذكّر هنا يصحبه فعل إرادي، بل تركيزي. فكّر المرء: عبارة لا تتضمن بالضرورة فعل عَقَل. بل قليلاً ما يستخدم العقل بصيغة الفعل. فالعقل يفكر. والمرء هو الذي يفكر. وتفكيره يصحبه فعْلُ تذكّر. والتّذكّر استحضار لمعلومات أو معارف تفيد في حل المشكلة. إذن لا يكون ثمة تفكير إلا أمام ما يوصف بأنه مشكلة. فالمرء لا يفكر دائماً. إنه يفكر أمام صعوبات معينة. ولكن عندما تختفي مثل هذه الصعوبات فليس ثمة حاجة إلى التفكير. فهذه الفعالية ليست هي حالاً دائمة. إنها جاهزة تحت الطلب. لكنها ليست من الحالات المعهودة من حيث الاستمرارية. إلا أنها مطلوبة وقابلة للاستخدام. ويستدعيها صاحبها بفعل إرادي محض.

لكن لماذا كانت أقرب الدلالات إلى فعل فكّر، لفظةُ تذكّر. ليس هذا محض صدفة. فالتفكير يتطلب استحضار نوع من خزين الذاكرة. وعلم النفس علّمنا دائماً أنه ليس ثمة تفكير بدون ذاكرة. فإذن كما لو أنّ الفكر يحتاج إلى استحضار ما كان يعرفه، ليعرف بواسطته الآن ما يبدو له أنه مختلف أو يحتاج على الأقل إلى استخدام وسائل المضاهاة والمقارنة، وربما التحليل والاستنتاج، وكلّ تلك الوسائل المنطقية وأشباهها التي لا يمكنها أن تعمل إلا على أساس ما تُمدُّها به الذاكرةُ من مفرداتها المطلوبة. كأنما معرفة الجديد إذن تتطلّب ردَّه إلى القديم.

وبالطبع فإن الحديث عن التفكير ودرجاته وأنواعه وأدواته تتناوله أنظمة تربوية مختلفة، هدفُها تحسينُ مردود عمل الفكر وتصويبُ سيره. وهنا يدخل نموذج **المعهود** ليلعب دورَ **المعيار** الخفي والشامل. فحين يكون المطلوب هو **التفكير الصحيح** للوصول إلى ما هو صحيح كذلك، فإن الذاكرة تمدّ صاحبها بكل القواعد والقوالب والمناهج التي تعلّمها واستوعبها، وكانت دائماً هي برسم الاستخدام السليم من أجل الوصول إلى الأهداف المنشودة. فليس في مختبرات العلماء، أو صوامع الفلاسفة فقط، يتزوّد الفرد بوسائل التفكير. بل إنّ البيئة بكل أسمائها وعناوينها والمجالات التي عَبَر بها الفرد، إنما تبثُّ كل لحظة القواعدَ والمعايير، وقوالب النظر والتأمّل. فالمرء لا يتعلّم فقط القراءة والكتابة والأخلاق، إلا أنه يتعلم كذلك طرق التفكير حتى ولو لم تأته تحت هذا العنوان الصريح والمباشر.

وهنا يحدث هـذا القلْبُ الصامت والسـريّ في فعل التفكـير. إذْ تغدو عـادات التفكير، تلك الـطرق والوسـائل المعهـودة التي يستخدمهـا كلّ مـا تلقينـاه من المعلومـات والمعـارف والأوضـاع والدلالات، أي كل هـذا الجسم من الإشارات والـدلالات، تغدو هي: التفكـير. فهذا الجسم الدلالي المضْمَر يُشغل حيّز التفكير. إنه في حال استخدامه يجعلنا على يقين أننـا نمارس تفكـيرنا، أننا نرجع إلى عقلنا، أننا في صدد إعـمال ما تعلمنـاه من وسـائـل النقاش والفهم والاستنتـاج من أجل الوصول إلى ما يحلّ لنا الصعوبات التي تعترضنا. فليس إلا نموذجُ المعهود من هذه الوسـائل هو الذي يوصلنا إلى الأفكار أو الحلول المطلوبة. المعهود هو الذي يفكر إذن. هو فعـل التفكير. والمعهود هو المقبول أو ما اتّفِقَ على كونه هو الموصلُ بنا إلى الصواب. لذلك فإن فِعْل: فكِّـر، لا يقدّم خصوصية فاعلِ التفكير إلا باعتباره هو الحامل لفعل التفكير [المقبول = المعهود]. ذلك أن المعهود ليس فقط مجرّد عادات سلوكية تدخل في إيقاع المتشابه العام، بل هو التفكير نفسه يشكل واحداً من أعمّ أشكال المعهود. إذ إنّ التفكير لا يُسْقِط فاعلَه سهواً. بل إنه في حـال تبرئـةٍ ذاتية مستمرة من أية علاقة به. حتى يكون التفكـير هو كـذلك لا بـدّ أن يرفض فـاعلَه الحقيقي. وهو مضـطر لادّعاء الفـاعل العـام أو المبني للمجهـول. فـالفـرد لا يعقـل شيئـاً إلاّ حسب الأصـول الموضوعة لفعل العقل.

هنا إذن يحمل فعل التفكير خيارَه الضمني، ومعيارَه غـير المصرح به، في آن معـاً. فليس ثمة تفكـيرٌ إلاّ إذا تطابقت وسـائلُه مع مـا يُفترض ـ أنـه ـ هو التفكـير الصحيح. وصِفَـةُ (الصحيح) ليست ملحقة، بل مؤسِّسة لهذا التفكـير. لأن أيَّ تفكير آخـر، إنْ لم يكن صحيحاً، فـإنه يَسْقط من اسمه. فاختيارُ ذلك التفكير الذي يكون صحيحاً يجعل التفكير مسبوقاً إذن بفعـل آخر، بـل بسـلسلة أفعـالٍ تشكّل عمليـة معقدة، وهي تلك العمليـة التي تنفذ تفكيـراً آخر يقـدم هيكلية التفكير المعترف به. هناك اختيارات ومقارنات ومعايير، تجتهد كلها كيما تقـدّم لفعل التفكـير هذا أدواته، بحيث يجيء عملُه وكأنه حاصل تحصيل لتـطبيق قواعـد معياريـة غير منـطوق بها، عـلى قواعد معيارية أخرى، أقلّ عمـومية، وأقـرب إلى التجزيئيـة، وتكون قـابلة وحدهـا لتكون عِلْم أشكالِ المعرفة، أو موضوعَ ما كان يُسمّى بالمنطق.

شكلٌ واحد من أشكال التفكير هو الذي يطمح إلى اكتساح الساحة واحتكار ملفوظ التفكير. وهو لا يتيح لصاحبه أية وقفة عندَه. لأنه ينطلق مباشرة إلى الاحتياز على فعـل التفكير وافـتراضه متّحداً بملفوظـه بصورة سـابقة عـلى التجربـة، وبحيث يصوِّر فعـلَ التفكير هـذا وكأنـه هو بـدءُ التفكير، هو مباشريته وفوريته المطلقة. فكـل العملية المعقـدة التي أشرنا إليهـا، والسابقـة لفعل التفكـير، تخضع للتقويم المقصـود؛ وذلك حتى لا يبـدو التفكير أنـه هو من المعهـود كذلـك، بل يبـدو ـ ويجب أن نقتنع بهـذا ـ أنه هـو المُناط بـه إعادةُ النـظر في المعهود. لكن هـذا ← التفكير بالذات هو القوس الأعلى الذي يحمي المعهود بكلّ مستوياته ومراتبه. إنه يستخدم كل أفضليـاته المكتومة من أجـل إطلاق لعبـة الصحيح والخـطأ. وهي اللعبة التي من حيث إنها لا تمثّـل سوى شكل معهود من ممارسة التفكير، فإنها تطرح ذاتها كما لو كـانت هي <التفكير. فـإذن يلغي هذا التفكيرُ فعلَه ما أن يُباشِر به، لأنـه يعود مـطلوباً حقـاً أن نلعب لعبة الخـطأ والصواب، بقـدر ما نكرّر المعهود فيما يسمّى خطأ أو صواباً.

فـاسم الخطأ أو الصـواب يحبس رمزَه مقـدماً. لا يبـدو أبداً مجـرّد شكل صُوري. ليس هـو

القاعدة، بل هو المحتوى. وبالتالي لا يطرح إمكانية أي شكل. كما لو أنّ ممارسة القول ليست هي ممارسة التفكير. وبالتالي فإنّ العقل إذن يخرج عن دلالة الفعل القولي المباشر. إنه يضع نفسه على مسافة من هذا الفعل. ذلك أن القول يظل مرتبطاً بصاحبه القائل. أمّا العقل فإنه يمثل جهداً آخر يبذله القائل حتى يسير نحوه، أو يعلو إلى مستواه. هنا صار فعل عَقَلَ يساوي فعل خَرَجَ. بمعنى خروج القائل من قوله ذاك الفوري إلى قول آخر ليس له فاعل يُشار إليه بالاصبع. ولذلك صار اسمُ هذا الفاعل غير المعيّن، والذي لا يمكن الإشارة إليه، هو العقل. وأما الفرد فإنه يمكنه أن يبذل الجهد المعهود، أي التفكير، من أجل الالتحاق بمملكة العقل التي تجلس دائماً خارجاً، أو عالياً بالأحرى. لأن لها مقامها المستقل. ولا بأس. فلقد كان لهذه المملكة دائماً أربَابُها ومواطنوها وَسَمَتهم الإنسانية بالحكماء والأنبياء والعلماء والفلاسفة إلخ . .

لكن الفرد يفكر مع ذلك. وهو يماسّ حدوداً من تلك الأفعال التي تقترب قليلاً أو كثيراً من مملكة الفعل. لكن أحداً لا يطالب هذا الفرد أن يرقى بفكره إلى المقام الذي يغدو فيه مسموحاً له أنْ يتحدّث باسم العقل، أن يكتب ويقول في العقل وعنه. ذلك أنّ العقل اقترن دائماً بذلك الهمِّ الإنساني المقدس، وهو البحث عن الحقيقة. فالعقل هو درب الحقيقة، هو مُشرِّعُها، وهو في الوقت ذاته حارُسها الوحيد. فبين تفكير الفرد والعقل الباحث عن الحقيقة فلسفاتٌ وعلوم وجهود حضارية هائلة، كلها ادّعت تراث العقل وثروته اللامحدودة. ومع ذلك فإن الفرد لا يرى في كل هذا التراث سوى أنواعٍ وألوانٍ ونماذجَ من العقل، كلها ادّعت تمثيله واحتكاره. وبقي هامش دائماً يقول للفرد إنَّ تلكَ (بضاعةٌ) العقل،أما العقل فأين هو، ومن هو. وهذا السؤال هو مما تبقى للفرد، أو مما لا يزال له الحق فيه. فالفرد مثلما ينكر أنه هو من يمثل الآخر، فإنه يرفض اعتبار أنَّ **خطابات العقل** هي العقل ذاته. وأنَّ العقل لا يوجد فقط خلف إنتاجاته، ولكنه يتقدمها كذلك. وأنه لذلك ينبغي ألا يبقى هكذا متجوّياً. فلا بد أن يشغل حيّزاً. ولا بد أن يكون له جَسَدٌ. وأنَّ الفرد هو المرشَّح الأخير في قائمة المرشّحين الذين جُرِّبوا كلُّهم. واسْتُنْزِفوا. من أجل أن يقدم نفسه قائلاً إنه هو كذلك عقلٍ، وليس **العقل** مع (ال) التعريف الشمولية الرهيبة. إنه يستطيع ألا يكون ممثلاً للعقل أو ناطقاً باسمه، أو داخلاً في رعيّته. ولكنه هو عقل. والفارق الثوريّ الذي حسم عصر الحداثة هو (ألْ) التعريف هذه. هي هذه النقلة المسافية بين **العقل**، و: **عَقْل**. بين: **الفرد**، و: **فَرْد**.

* * *

ليست المشكلة في (أل) التعريف في حد ذاتها. لكنها ما أن تلتزم مُقَدَّم اللفظ حتى يتم اعتقالُ اللفظ كله. إنها لاقطةٌ مخيفة للمجاهيل، تحوّلها إلى مُعَرَّفات. والعقل يدخل أداة التعريف هذه ويكاد يقول إنه هو هي، وهي هو. وإنه لا شيء يمكن أن يُنسب إلى العقل إلا إذا اكتسب أداةَ التعريفِ. لكنها هي اداةَ التصنيف. وإنّ العقل أولاً تصنيفيّ. هو ما يميِّز في الكتلة ما بين عناصرها. إنه يخترق المركّبات، ليكتشف تحت سماكتها دائماً، مفرداتها الغائبةَ والمُغَيَّبة. لكن العقل كذلك لا يحفَظُ لتلك المفردات فرديّتها، وإنما هو يُدْخلها دائماً في علاقاتِ المضاهاة والتفاعل والتراكب. إنه لا يكتفي بتعريف المفردة، بل يحدّد ساحة فعلها ويقتنص مقدماً كلَّ إمكانيات حركتها في تلك الساحة. مثل هذه الجاهزيّة التي تميّز العقلَ كانت دائماً تشكل تميّزه الخاص، وتنشيء سحرَه الطاغي، وترفع مقامه الأعلى. فقد كانت (أل) التعريف نُقلةً من المُفْردة

إلى اسمها العام، الذي يجعلها قابلةً للتداول بين الألسنة والأفهام. ولقد حيّرت الفلسفة دائماً هذه النُقْلةُ. وقيل فيها كلّ غايات الفكر والعلم والتكنولوجيا. ومع ذلك فهي لا تزال تؤلف الحدَّ الحاسم بين هذا المفرد* الذي لا يكاد يكون له اسم، وهذا الاسم الذي هو المعرَّف، وهو موضوع التعريف، وهو وحدَه موضوعُ المعرفة والعلم. وكان الاستبعاد دائماً من نصيب تلك القشة التائهة في مهبّ الريح، التي هي المفردة، والتي جرى دائماً الفرار منها كما لو كانت وحش الأرض الحقيقي الذي يظل يخفي أركيولوجيتها الأصلية.

كما لو كان عَقَلَ يعني: مَسَح، أزال، جَرّدَ، جرَّد، إلخ.. فلقد كان ديكارت يحلم باليوم الذي يمكن فيه للعقل أن يستغني نهائياً عن تسمية الأشياء. فلا يتحدّث إلّا بلغة رياضية خالصة، ليست عدديةً، بل جَبْرية. أي هذا النمط من التجريد المضاعف الذي لا يكتفي بإحلال العدد فقط مكان الأشياء، ولكنه يحِلّ الرموز محل الأعداد نفسها. عَبّر ديكارت بذلك عن مطمح العقل المطلق يومَ لن يُقسر أبداً على الخروج من ذاته والنزول إلى أيّ مقام آخر. لكن رحلة التصعيد في التجريد إلى الترميز، إلى هضم العالم كله في معادلة جَبْرية واحدة كان يعني في حدّ ذاته مشروعاً سياسياً خالصاً، كان يعني أَلْهَنَة الإنسان. لذلك كان ديكارت تيولوجيّاً جديداً. وكان فكرُ «الأنوار» بهذا المعنى تيولوجياً من حيث إنه استبدل أَلْهَنَة الإله بأَلْهَنَةِ الإنسان. وكان العقل هذه المرة هو الاسم اللامتناهي لجوهر اللامتناهي، للمطلق التيولوجي القديم. ولقد أُلقيت على العقل جميع خصائص الأسماء المطلقة. فاجتاح بذلك اللغة والكينونة في آن معاً. وتمّ تصوّرُ العقل على أنه قوة فُتوح شمولية عارمة، وسلطةُ تسلّطٍ لامتناه. ولكن ظل يختفي حامل واحد لهذا العقل وراء كل دعاوى الفتوح والتشميل. إنه الإنسان الغربي المميَّز دائماً بمقام العقل ومكانه المعلّى. ونحن نعلم كلّ المفاصل الرئيسية التي اجتازتها رحلةُ العقل مع المعرفة والسلطة طيلة تاريخ المشروع الغربي الثقافي الحديث. ولا حاجة هنا إلى إعادة استحضارها خاصة بعد أن أتمّ هذه المهمة على أكمل وجه فوكو في كتابه العمدة (الكلمات والأشياء).

والحقيقة حينما أنهى فوكو كتابه بإعلانه التاريخي عن موت الإنسانوية (L'humanisme) وفجّر حينها عواصف الاحتجاج، وجرى إساءة فهمه حتى من قبل فلاسفة كبار معاصرين له أو أقدم منه قليلاً من أمثال سارتر، وكلّ سادة المسرح الإيديولوجي خلال الستينيات في فرنسا، حينما كان يفعل ذلك فقد كان واعياً تمام الوعي أنه يكمل المهمة المنقوصة التي شرعها نيتشه عندما أعلن موت الإله. فإن فوكو مضى أبعد إلى نهاية رحلة الأركيولوجيا الأنوارية الغربية، ليبشر بموت الإنسان كذلك. ذلك الإنسان الذي أُريد به أن يكون بديلاً عن الإله مع فقدانه وتجريده من كل خصائصه المكوِّنة لإنسانيته الأصلية التي تختصر بكلمة واحدة وهي: تناهيه. فوكو أكمل إذن إنهاء الرسالة النيتشوية، فلم يكتفِ بالكشف كيف مات الإله، ولكن كيف يموت الإله الآخر المزيّف الذي انتحله الإنسان ذاتاً له، وقمع تحتها مفردته وقَبِل بتسوية اختلافه الخاص.

هل انتهت المهمة. الأنوار لا تزال محتاجة إلى تنوير. وعصرها التيولوجي المقلوب الآخر قد أنجز شوطَ السلبِ، وبقي شوطُ الإيجابِ. وتأتي لحظة الحداثة البعدية. إنها تزمع تصحيحاً جديداً. تعيد وضع المقلوب إلى حاله الطبيعية، إن كان ثمة معيار واضح لحالة طبيعية أو غير ذلك. فالإنسان بدون (أل) التعريف هو المولود الجديد المنتظرةُ ولادتُه، ولكن لما يتمّ الخلقُ أو الكشف بعد. فأيّةُ صعوبة أن نكتب عن إنسانٍ وليس عن الإنسان. وأية عقلنة تلك التي يغدو

موضوعها هو ليس الخاص بدلاً عن العام فحسب، بل ذاك الذي يقع خارج ثنائية العام والخاص، ومشتقاتها المنطقية والسيميولوجية. ومع ذلك فإنه مع مولد هذا الإنسان بدون أل تعريفه، هو ما سيؤسس جاهزيَة عقل آخر. إنه العقل الذي يُطلب إليه أن يعقل ما لم يكن سابقاً موضوعاً للعقل، بل كان يؤسس نقيضه، وما كان على العقل أنْ يتجاوزه، ويغمره بكل ما يخفي معالمه الأصلية، ويجعلها كما لو لم تكن. يُطلب من هذا العقل المختلف أنْ يعقل الاختلاف. أن يجعل الفرد والمفرد والمتغيّر والعارض والطارىء، أي كل ما كان سابقاً لا عقلاً ولا معقولاً، ولا قابلاً لأيّ شكل من أشكال التعقيل، أن يجعله وحدَه الموضوعَ الفريدَ والمميَّز والقابلَ للمعرفة.

صحيح أن المعرفة لا يمكنها أن تدرس الفردي، لكنها تستطيع أن تدرس العمليات العامة التي تؤسس فرديّة المفرد. وهو الموضوع الذي كان تجاهُله المضطرد يعبّر عن وطأة لوغوس اللاتناهي، بحيث يمكنه في المستقبل، ومع انطلاق عصر الصناعة، تبرير شمولية العقلانية الغربية واكتساحها لإنسانها وللعالم في آن معاً[1].

كان عقل اللاتناهي لا يقبل إلا بتمييز الواحد الأول، وسواسية كل ما يأتي بعده. ورغم أن اللامتناهي يرفض الاعتراف بنهاية إلا أنه يضمر دائماً بدءاً معيناً. وهذا البدء إنما يشكّله قولٌ، أي أنه يحمل اعتبارَه غير المصرّح به، اعتبارَه لذاته وكأنه هو برهانه الفوري، فإن ثمة توحيداً يجري بين الاعتبار أو فعل القول وموضوعه. بحيث إنَّ قائل اللامتناهي يفترض التسليم به واستخدامه كافتراض بدهي يعلّل كلَّ ما سوف يُبنَى على أساس مَبْدئِه بالذات. فاللاتناهي في خطابه الافتراضي يضع نفسه مقدماً خارج الاعتبار من خارجه، وبذلك يحمي ذاته من ذات العقل والعقلانية اللتين يدعيها. فإن طقسية الواحد هي المحصلة الفعلية للاتناهي. ذلك أن اللاتناهي لا يقبل بأيّ تعدّد، وإلا كان لا بد من التسليم بالمغاير. من هنا فإن اللاتناهي لا يمكنه أن يكون إلا تيولوجياً. بمعنى المفارقة المستمرة للمفردات، وتلك الكائنات الموجودة حقاً. فالواحد ليس المركز الوحيد للاتناهي، بل هو المركز الذي يكون حاضراً في كل نقطة من خطوط المحيط حوله. فالمركز لا ينسج شرنقة حوله، لا ينسج أيّ نسيج؛ لكنه يتمدّد، يتكرّر في كل سطح من سطوح مساحته. لذلك كانت المناهج الجدلية كلها تحاول أن تقدم ثمة محتوى لعلاقة المركز الواحد بحيّزه غير المحدود. كانت تخترع حركة السلب والإيجاب من أجل أن تحفظ للاتناهي ثمة كيانية ما. لكنها كانت مضطرة دائماً أن تقرَّ بالإيجاب باعتباره لحظةً عابرةً في خطاب السلب، الذي هو في النتيجة ليس سوى فعل اللاتناهي الحقيقي، إن كان له ثمة فعل؛ لأنه هو حالةُ رفْع الحد الدائمة من أجل إلغاء الآخر. فإنّ سلب السلب في خطاب اللاتناهي لا تعني مساواة الإيجاب، كما كان المشروع الجدلي يريدُ أن يوحي لمريديه اعتباراً من استاذه الأول أفلاطون، وصولاً إلى هيغل وماركس، وحتى فرويد. فالسَّلبُ فيه لا يَسلبُ إلاّ نفسه، أي ذلك الايجاب الموقت الذي ليس سوى تَعلّة لتصوّر ثمة حركة فيما لا شيء يتحرك، ولا أرضَ لتتحرك عليها[2].

إذن كما لو أنه يمكن لعقل الفرد أن يعقل العالم دون أن يقدر على عقل حامله: هذا الفرد الذي يفكّر كما لو أن هذا الفرد لا يمكنه التفكيرّ إلا من خلال الفرد العام ← الإنسان، هذا الكائن الذي يفكر بالنيابة عن جميع أفراده. ذلك أن فكرة الفرد في حد ذاتها بقيت مقولةً عامةً

وعموميةً حتى في أساس خطاب الأنوار. وبالرغم من كل ما حفلت به خطاباتُ إنسان العصر الكلاسيكي من إيجابيات الإشادة بالخصائص والإمكانيات التي تُعزى له، إلا أنها وُضعت جميعها في خدمة الهدف الكلياني الأصلي وهو إعادة التعامل مع الإنسان عبر الخطاب التيولوجي الذي ثارت عليه (الأنوار) نفسها. ولذلك جاءت الرومانتيكية لتذكر مجدّداً بفرديةٍ أسيانةٍ تعاني الاغتراب في ذروة السلطة التي يكتسبها الإنسان المجتمعي والصناعي والعسكري والسياسي الذي بدأ المشروع الثقافي الغربي يعبّر من خلاله عن مفهوم مركزية العقل لدى الإنسان المعطى كل خصائص الألوهية المنزاحة من خطاب الأنوار. وغدت الحداثةُ تعبيراً عن عقلانية معينة اتّحدت مباشرة بإنجازات الحضارة الصناعية الأولى. فغلب عليها شعارُ التقدّم الذي كان يلتهم كلّ الحدود القائمة، والتي يمكنها أن تقوم في وجه مركزية مطلقة للإنسان الذي يرث الإله على أرضه، لكنه في الوقت ذاته يفقد إنسانية فرديته الخاصة[3].

لقد بقيت الفرديةُ متهمةً في مختلف التحولات المفصلية للمشروع الثقافي الغربي، وكانت الأنظمة المعرفية التي تعاقبت على سيادة هذا المشروع تتّبع استراتيجية مزدوجة؛ تقوم على طرح نماذج الفردوية اللامتناهية من ناحية، وتغييب الفردية المتناهية من ناحية أخرى. فالفردوية المتداولة تحتكر ساحة القول والفعل، وتتلقى الإدانات لتحيلها على الفردية الأصلية كأنها هي المعنية بالذات. وكانت العقلانيات بدورها تقدم التبريرات في حِلَل الايديولوجيات القادرة على استخدام طَرَفَيْ المعادلة دائماً في وقت واحد، أي المعترَض عليه والمعترِض. أي تلك الفردوية التي تحتكر السلطة والمعرفة باعتبارهما التجسيد الاجتماعيَّ والعمليَّ اليومي لخطاب اللاتناهي، والمتهمة خُلُقياً بالأنانية، واجتماعياً بالطبقية. ومقابلها ليست هي الفردية السويةُ التي تعترض، ولكن هناك من يقوم باسمها في ممارسة الاعتراض على هيمنة الفردوية، ويتخذ لذاته تسمياتٍ لأنظمة معرفية أخرى تلد من رحم الأولى المنتجة للفردوية المهيمنة، واتخذت لها نُظُم ممارسةٍ إيديولوجية هي كذلك، ولكن تحت يافطات بألوان مختلفة. وهكذا يمكن القول إنَّ العقل ـ الذي أفرز، أو أجبر، على إفراز عقلانيات ـ كان يكتب تاريخ صراع الفردويات التي كانت تختفي وراءه وتستخدم مصطلحاته. فكما كان العقل في ذاته هو المستبعد دائماً تحت عقلانياته العاملة والمصدّرة باسمه وعلاماته، كذلك كان الفرد أو الفردية منفياً، ومَنفية من مملكات الفردويات التي تحكمت بدول وأمبراطوريات المشروع الثقافي الغربي خلال عصور الأنوار والحداثة، وصولاً إلى عتبة الحداثة البعدية الراهنة.

تتّحد نماذجُ الفردويات تلك مع مصطلح آخر لا يساويها ولكنه يفسرها، وهو الأنانية. إذ كثيراً ما يمزج التداول اليومي بين العبارتين. فلا يقع التمييز بين الفردية والأنانية، في حين، كما قلنا، ليس بينهما تساوٍ في الدلالة، ولكن بعض التمفصل النابذ والجاذب في آن. وفي التاريخ الاجتماعي سادت نماذج من هذه الفردويّات وعقدت دائماً صِلات متباينة مع الأنانية قرباً أو بعداً أو تداخلاً محدّداً. فالفردية التي طرحتها القرون الوسطى كانت تتبع أصلاً شكلَ الناسك الديني لاهوتياً والفارس النبيل مدنياً. ولقد اسّست طهرانية النسك قاعدة الفرد الصناعي في المستقبل كما بين ماكس ويبر. فسرعان ما انقلب عطاء التضحية الكاملة في المسيحية النسكية إلى عطاء كامل للمصلحة الأنانية. وكشف هذا الانقلاب عن الدلالة الأصلية لحقيقة التصعيد الذي تمارسه على ذاتها الفرديةُ التطهرية. إذ إنَّ أخذ النفس بطقسيات الرقابة الدقيقة لأبسط هواجسها وانفعالاتها

كما لأصْغَر أفعالها وحركاتها الخارجية، وفرض الصرامة المطلقة في حساب السلوك ومدى تطابقه مع الفضيلة الدينية، استعداداً لجلسات الاعتراف المتعاقبة بانتظام. كل ذلك يجعل المرور من حساب الخطيئة والفضيلة، إلى حساب الربح والخسارة سهلاً مرناً ومليئاً بذخر لا ينفذ من تراكم التجارب في الاقتصاد الديني، تمهيداً لبناء اقتصاد السوق، والتبادل والإنتاج[4].

ولا شك أنَّ العقلانية التي كانت تصاحب الاقتصادين الديني ثم الصناعي التبادلي فيما بعد، كانت تشكل النقيض العملي والتداولي للفردية الإنسانوية التي بشرت بها الثورة الفرنسية والتي حاول روسو أن يقدم لها الصياغة الاجتماعية المقبولة على أسس التطابق مع نوازع الطبيعة. وفي الوقت نفسه كان كانط يقيم لها الصرح الفلسفي الذي تستحقه، بحيث جاء نقدُه للميتافيزيقا التقليدية المرافقة للتيولوجيا المسيحية، بمثابة تأسيس لسلطة العقل من حيث إن قوة الفاهمة تقابل المصطلح الدلالي الغني لعبارة الطبيعة السائدة في تفكير القرن الثامن عشر مع الاجتماعية الفرنسية: روسّو، والوضعية الانكليزية: هوبز، وبنتام، هيوم[5].

لا يمكن أن توصف هذه الفردية الجديدة الناشئة بين فكرة حقوق الإنسان الثابتة والشمولية من جهة، وبين فردية الأنا الحيسوب الصاعدة مع سيطرة اقتصاد السوق من جهة ثانية، بالازدواجية، ولكن بكون الواحدة تقع في دائرة استغلال واستخدام من قبل الأخرى. فالصراع بينهما كان يحسم في تاريخ الانعطافات الكبرى لصالح سيادة العقلانية التشميلية. حتى عندما جَنَحَت الفردية الإنسانوية نحو أنظمة التشميلية المثالية كما عند هيغل، فإنها لم تكن تسجل إلاّ مزيداً من خضوع استخدام الفردية المباشرة لها، فصار يمكن وصفُها الآن بمساواة الأنانية الكلية التي نمتها التركيبة الاجتماعية في ظل الانقلابات الصناعية، والتي استطاعت الماركسية أن تقدم عنها ولا شك كشفاً تحليلياً كاملاً وحاسماً. وفي ذلك وحده حققت الماركسية نجوع منهجيتها. وهنا العقلانية تنحدر كذلك إلى مستوى الإيديولوجيا: فإمّا أن تتماهى في طقسيتها الكاملة، أو توظِّف برهانيتها في خدمة مقولاتها الثابتة أو قد يتاح لبعض العقول أن تحقق بها اختراقات رئيسة لحلقة الإيديولوجيا وطرح الفكر المختلف. وكانت هذه الاختراقات تتجلى في حقل الفلسفة غير الأكاديمية بما اعْتبر من الفلسفة المضادة، وكان ممثلها الأهم ولا ريب هو نيتشه[6]. غير أن الآداب والفنون، أي مجال الإبداع كان يشكل الحيِّز المتميِّز للكتابات والإنتاجات المختلفة. ولكن العدمية إجمالاً تصدّت أخيراً للبناء العقلانوي الايديولوجي السائد. وبدأت امبراطورية اللامتناهي كفلسفة وإيديولوجيا وأنظمة اجتماعية واقتصادية وسياسية وكليانية تهتّز تحت أقدام زعمائها وسادتها الكبار. وراحت اسطورة المركزية الواحدة تتداعى هياكلها، وتتمزق شعاراتها الواحد تلو الآخر. وكان الفنُّ سباقاً كعادته في الكشف عن قيم التحولات الفكرية الحضارية الكبرى ومحصلاتها المباشرة على الإنسان كفرد، وسلوكه العقلاني، وعلاقاته الاجتماعية وأذواقه الشخصية والجماعية، وطريقة تلقيه لحياته اليومية وتوجيهها. غير أن تطور اقتصاد السوق إلى أصعدة التكنولوجيا العالية ذات الوساعة العالمية ساعد على إيصال الفردية إلى نموذجها الأناني شبه المطلق. ويجب أن نلاحظ هنا أن الكلام عن الفردية لا يعني فصلها عن الاجتماعية، بل إنَّ تتابع نماذجها رمز دائماً إلى تلك التحولات العميقة التي كانت تعتري التغير الاجتماعي في ظل اقتصاد السوق النامي وتصاعد النمط الاستهلاكي، وعالمية التبادل وجنوح التكنولوجيا المضطرد وفق قانون الهَدْرِ المتعاظم للطاقة الحيوية والقدرة الإنتاجية، وتوجيهها نحو نوافل الحاجات الثانوية

والمصطنعة، مع حرمان متزايد وشمولي لمعظم الجماهير العالمية من تأمين الحدود الدنيا من حاجاتها الحيوية في البقاء، مجرّد البقاء، أو تحسينه أقل درجة ممكنة. فالفردية الأنانية هي أعلى شكل لانحرافها نحو الفردوية الاستغلالية المضادة للفرد النكِرة، الذي هو حدّ نحيل بين الشيء واللاشيء، إنه فرد الكتلة ← الجمهور الغُفْل. وهو الفرد، الشيء اللاشيء، الذي يقوم في مواجهة احتكار الفردوية للأنانية المركزة على مسافة من الكتلوية الجماهيرية، والقادرة دائماً على اختراقها وخلخلتها واختراع ثمة إيديولوجيا أنانوية جديدة تتمركز حولها فردوية الكتلوية خلال هذا النموذج مما ندعوه بالفرد النّكِرة الذي هو شخصٌ غُفْلٌ من أية ذاتية. إنه أحدث صناعة لهيمنةٍ ازدواجية لأعلى أشكال اقتصاد الهدر المترافقِ بسلطوية تكنولوجيا عمياء من ناحية، والمحمي بإيديولوجيا فردوية الكتلة غير المشخصنة، التي غدت أشبه ببروليتاريا غيبية جديدة.

حتى الفردية الأنانية التي تحمي عقيدة الغربي بتميّزه ومصلحته المغلقة، فإنها لا تستطيع أن تحمي ذاتها من الانحدار إلى تيّار الفردوية الكتلوية الغفل[7]. وهنا ينبثق سؤال الحداثة من جديد باحثاً عن عقلانية أخرى تنقذ الفرد الحقيقي، إن كان ثمة له كيان واقعي، من هذا **الفرد/ النّكِرة**، من هذا الشخص اللاشخصي، من هذه ← **الصدفة** التي تحتجّ بنقطة اللامعقولية التي ترتكز إليها لتفترسَ حداثةً مختلفة للعقل، انبعاثاً حقيقياً للعقل من تحت ركام **الفردويات/العقلانيات** السابقة التي تشرنقت في بوتقات الإيديولوجيات لتدافع عن عدميتها العميقة المستشرية. وهي وحدها لم تكن صدفةً حقيقية هذه الفردوية الأنانية، بل كما لو كانت حتمية/قدرية معاكسة لكل تلك الفلسفات الكليانة، الهيغلية الماركسية، التي اعتقدت بحتمية تطابق الذات والعالم في مستقبل التاريخ. فهي التي تحققت وحدها، وتساقطت الوثوقيات الحتموية الأخرى المضادة لها[8].

فالحداثة المنبثقة من «الأنوار» خلّفت دائماً عبر طريقها المتصاعد نحو هيمنة مطلقة للتكنولوجيا العبثية المرتفقة باقتصاد السوق ونموذج المجتمع العالمي الاستهلاكي، خلفت على قارعة هذا الطريق، وفي لحظات انعطافاته الكبرى وقطيعاته الأساسية، قطيعةً متواصلة مع حقّ الإنسان بفردية سويّة، تلك التي كانت تتغنّى بها الأنظمة المعرفية التي أنتجتها القطيعات الحاسمة المتوالية، وكانت تبرهن عن جدواها في التحولات التي حقّقها الخطاب الإبستمولوجي للعلوم الصحيحة والحيوية في حين بقيت العلوم الإنسانية أسيرةَ الأنظمة المعرفية التيولوجية، ما دامت متشبثة بمركزية الواحد وسط ساحة اللامتناهي، التي تغدو مجالاً حيوياً لغزو مستمر لهذا الواحد الأحد. إنها تيولوجيا أرضية شكّلت كلَّ التاريخ العنفي لإرهاب الواحد: الإنسان اللامتناهي، والمباح له بالتالي ممارسةُ اللاتناهي في كل فعالياته: التسلط والثروة والاستغلال، الصراع الطبقي في المجتمع الصناعي، وصراع المجتمعات الصناعية فيما بينها، الفاشستيات والحروب العالمية، والذرية، وقتل إنسان الهوامش (العالم الثالث) مثلما قتلُ البيئة الطبيعية أخيراً.

حقّ الإنسان بالفردية السوية التجأ إلى هامش الفنّ والفلسفة، ليعلن عبر أسماء أعلامها وإنتاجاتهم المبدعة شهادته على فصول وتحولات تاريخ العنف المتمادي من حوله في كل مجال واتجاه. وكانت شهادته تثبت دائماً في تصريح مستمر يعلن الاختلاف، يعلن أنه هو المختلف عمّا يحدث هنا والآن. إنه الواحد الآخر الذي لا مرْكز له، ويفضل الهامشية على مجتمع «هؤلاء الناس الذين ليسوا هم أقارب فيما بينهم، ليسوا أصدقاء، ولا مواطنين[9]، ولا مسيحيين، وحتى

لعلهم ليسوا بشراً، إنهم يملكون أموالاً» كما يقول لابرويير (La Bruyère) هذا المجتمع الغُفْلُ ينتج الفرد الغُفْلَ؛ يتألف من الأفراد/النكرات. ليس ذلك اتهاماً أو إدانةً. ولكنه نوع من تقرير واقع، واعتراف بسيط بمحصِّلةٍ ترسَّبت عن كل الأحلام الدونكيشوتية التي أتخمت المشروعَ الثقافيَّ الغربي؛ وكانت كلها تعطي كل يوم مسرحة جديدة للحداثة، وتفتعل لها عناوين التقدم. وكانت تيولوجيا اللاتناهي لا تكفّ عن إسناد وعَزْوِ مهمة الفتح والفتوحات الاستعراضية للعقل. في حين كان العقل يحقّق باستمرار هزيمته مسبقاً أمام العقلانيات التي قد يكون مسؤولاً عن انتاجها. لكنها وهي من صنعه، لا تلبث كل من هذه العقلانيات أن تدّعي احتكارها له، بحيث كان على الفلسفة أن تعيد تدمير الأبنية التي تدّعي احتواءها. وهنا كانت فلسفة الاختلاف تتابع إنتاج أنظمتها المعرفية بخلاف الأنظمة القائمة. كانت تقدم أفكارها لا من أجل أنْ تتطابق مع قاعدة أو معيار، ولكن في البحث عن ثمة قاعدة كما يقول ليوتار: «فالتتابع من عبارة إلى عبارة لا ينقاد بقاعدة، ولكن بالبحث عن قاعدة[10]».

***

الفردُ/النَّكِرَة ليس حداً سلبياً ولا حتى إيجابياً. يجد نفسه فجأة خارج المعهود، خارجَ الخطابات الفخمة. لا يمتّ إلى مذهب، ولا يدّعي أنه صانع مذهب. إنه هذا الفرد الذي ينقطع فجأة عن الذات (بالحرف الكبير). ليس ذاتاً، ولا حتى شخصاً. بل ربما كانت لفظة (الشخص) العربية تفي بدلالة هذا الفرد الجديد غير الفردوي، وغير الذاتوي، وغير الأدلجي. لأن الشخص ـ كلفظة عربية ـ تعني مجرّد قيام تجسّد ما في حيّز ما. إنه الكائن هناك. هذا الشخص الشاخص. هذا الذي يتطلّب تعيينه أنْ نعاينه عن قرب ومُلاصقة. لأنه لا يمكن أن نأتي إليه من أية هوية أو شخصية أو وثيقة سابقة عليه. إنه حتى نتعرف إليه هنا علينا أن نمضي إليه ← هناك، أن نتلمسه برؤوس أناملنا.

إنه هذا الفرد الذي وُلد صدفةً في أواخر رحلة الحداثة للمشروع الثقافي الغربي، ولم تبشر به أية فلسفة، حتى «الأنوار» فقد جهلته أو احتقرته، لأنها لم تكن تريده هو بالذات، وإنما تريد إلّهه الذي مات مع عصر الثورات، والذي أعادت «الحداثة» بعثه وانبعاثه من خلال مفهومها عن الإنسان اللامتناهي، وقد اخترعته ليكون امبراطور المشروع الثقافي الغربي، وقد كانه بحق، بكل صدق.. وأسف. والسؤال هل كان الخطاب الحداثوي قادراً أن يكون غير ما كانه منذ دفن التيولوجيا اللاهوتية الصرف، تيولوجيا القرون الوسطى. أي هل كان من المنتظر أن يكشف ببساطة إنسان الحق الطبيعي على طريقة روسّو، وأن يجعله مع ذلك يحقق كشوف التكنولوجيا دون المرور بجهنم اقتصاد السوق والرأسمالية المعروفة.

يمكن الاقرار إذن أن ثلاثة قرون من عمر الحداثة كما تحققت، ما كان لها أن تكون غير ما كانت عليه، حتى يولد أخيراً هذا الفرد/النكرة، هذا الكائن على حدّ الشيء وشبه الشيء أو اللاشيء. لكن اختلافه الحقيقي أنه لم يعد ذاتاً، وأنه لم يعد قابلاً للقسمة بين فرد موجود حقاً، وذات أو جوهر أو ماهية تختفي وراءه. نلقاه في كل مكان، في الشارع في المقهى في المكتب يبدو وحيداً بحدِّه مع جَسَدِه. ولكنه لا يشكو من عزلة. ليس هو استقطابي. ليس هو الفرد مقابلَ المجتمع، ولا الحاضرَ ضد الماضي؛ ولا المنقسمَ ذاتياً بين شعور ولاشعور؛ ليس هو المستغَلّ أو المستغِل. ليس هو وجداناً مخرماً، ولا كائناً انسلابياً. إنه أشبه بالموناد الذي ابتكره لبنيتز، ثم

أعاد فلسفته دولــوز مؤخرا[11]. إنه يؤلف ثمة وحدة، أو طويّة من طويّات العالم والإنسان معاً. يتلقى مؤثرات العالم ويردّ عليها، لكنـه دون أن يحسّ بمركـزية ولا بمحيـطية أو هـامشية. . . إنـه موناد، وواحد من الموناد‌ات اللامتناهية في العدد، المنشورة عـلى البسيطة، ولكنهـا في كل واحـد منها هي متناهية؛ الموناد كرة زجاجية تتدحرج على الأرض لكنها تشعـر أنها تتدحـرج. شعورهـا ذاك، كما قال باسكال من قديم، هو مـا يميزهـا عن مثل تلك الكـرة: «الإنسان قصبـة فارغـة، ولكنها تعرف أنها تمـوت». والمونـاد يعرف أنـه مجرّد ذرة. وقـد كلّف هذا الاعـتراف تاريخاً رهيباً وحافلاً من أشكال الفردية المنكرة لفرديتها الحقيقية والمتلبّسة لأوهام الفتوحات الكليانية الكبرى. إنه ليس تاريـخ الفرد تـاريخ مـطالبة الفـرد بحقّة كـإنسان عـادي، كبقية النـاس. ولكنه تـاريخ العـروش الإرهابيـة الكبرى التي جلست عليهـا الأنـا المضخمـة إلى مـا لانهايـة. فتلك الأنـانيـة أنتجت تلك الفـردوية ونمـاذجها المرعية عـلى حطام الفـرد المنسي الذي مُنِع دائماً من الاعـتراف بحقيقته المتواضعة. ترى أية الحقيقتين كانت هي المرعبة حقاً، أتلك التي كان يتم دائماً إخفـاؤها وتجاهل وجهها، وقمع صـوتها، أمْ تلك التي كـانت تُرعـد فوق العـروش ووراء المدافـع وداخل المصانع والقصور، أتلك فردوية الآلهة المقلوبة وأنوية اللاتناهي، أمْ فردية الفرد الذي هو حـاضر في كل مكان، وحاضر خاصة في مكانه، وملء حيّـزه المحدود. أيهـما المخيف حقاً ذاك الـذي لا يوجد في أي مكان، أمْ القابع دائماً في مكانه، الشاخص وحده هناك. ذلك الشخص هل يعرفـه أحدٌ حقاً!

الشخص عَرَض زائل. ولكن من يدرسه قبل أن يزول.

***

علينا التنبّه لكي لا نخلط بين الفرد ذاك، النّكِرة والغُفْل، الشخص، وبين هذا الفـرد الآخر المترسّب في قاع حضارة السوق، والعائم على وجه كل ما هو كتلة وجمهور وبشر لاحدود لكتلويته وجاهزيته وسواده المتجانس غير المنقطع ولا المتقطع في أيـة بقعة من لـون جلده الأسود الفـاحم. ّما معاً توأمان مترسّبان في قاع السوق معاً. لكنهما يقعان على ثمة مسافة ما بينهـما. أحدهـما يمثل وعداً قديماً بحق الإنسان بفرديته منذ روسو، والآخر يشكّل برهان الفشل الدائم على عدم تحقّق الأول، أو عدم الإقرار بتحققه القديم خارج النصوص الرسمية.

كـلاهما غُفْـل ونكرَة، ويقعـان على حـدّ الشيء واللاشيء. كـلاهما معـاً رسوبـان لفيضانـات التواريخ اللامتناهية، لعصريْ التيولوجيا الإلّهية للامتناهي، والتيولوجيا الانسانـوية (اللاهوتيـة) المقلوبـة لمركزيـة الواحـد الأحد، لكن أحـدهما يـوصف بالمعهـود. والآخر بـالمختلف. وسؤال الفلسفة يجدّد نفسه بتجديد الشهادة على المختلف. أي، هذا المعهود الذي لا يَعْهَدُ شيئاً في ذاتـه، ولا يعهده أحدٌ من خارج ذاته. هذا الغُفْل الحقيقي، هذا النّكِرة الخـالص. هذا الـذي لا يمكن الوصول إليه إلا بعد استهلاك كل عظمة التراجيديـا الزرادشتيـة والاستغراق أخيـراً في الضحكة النيتشوية الداوية بين ذُرى وهُوَى (الألب) الأبيض الشاهق.

الأول مَنْ صنـع العصر الكتلوي، والثاني ليس مَنْ صنـع ذلك العصر، ولكن مِمّن أتَمَّ إنقـاذ نفسه، وتم استنقاذه من تحت مراكماتـه وحطامـاته. إنـه ليس الراسب كـالأول، ولكنه المتبقي، والشاخص في حيّزه، والمتطلع من كوة موناده، والمنتظر لحظة أن يعـثر عليه القـادمُ المجهول بعـد انقضاء امبراطوريات الحداثة وانهياراتها على رؤوس أصحابها.

ليس هو الضحكة النيتشوية الراعدة الموعودة بها انسانية فقدت حقها النهائي بإنسانها المتناهي. بل هو الهُزْأة والمزحة، والمزاج المنشرح، والبسمة العريضة في الوجه الكالح. إنه الفرد اللامنقسم L'Individus = L'indivis. فالاسم الفرنسي هنا يعود ويفرض دلالته الفورية. إنه ما يأتي في نهاية كل سلسلةٍ برهنةٍ أو تفكّر أو حلّ وتحليل. هو الذي ليس بعده أي شيء. إنه حدّ ما قبل النهاية. لأنه أقرب بدءٍ من كل نهاية. إنه طرف دائماً. فاصل لا يفصل سواه.

فهل يمكن لهذا الذي وصفه ذات مرة **جانكليفِتْش** ـ دون أن ينتبه إليه أحد آنذاك ـ أنه: **شبه ـ اللاشيء** (Le presque rien) أن يكون هو الشيء/الفرد الوحيد الذي خَشِيَتْه فردويات الأنظمة التاريخوية والكليانية، وحاولت أن تخفيه حتى عن نفسه. ولكنه عثر على نفسه أخيراً.. وصدفةً.

هل يكون هو سرُّ العوْد الأبدي الذي شكّل أغمض أسطورة في فكر **نيتشه**. أمْ أنه كما يكتشف **بودريار** (Baudrillard)[12]، إنه لقاء ذات النفس بدون أية ذات **ذاتوية** كبرى. إنه علاقة ذات النفس بذات النفس. إنه ما يتبقى بعد زوال الذات. والحقيقة فإن ثورة المختلف في حقبة الحداثة البعدية إنما تقوم في هذا التمييز الحادّ بين الذات والفرد. فالذات شكّلت خطاب الحداثة عبر ثلاثة قرون متواصلة، حتى أمكن القولُ إنَّ المشروع الثقافي الغربي هو تاريخ الذاتية المطلقة في فلسفة الإنسان أو الإنسانوية. شرط أن تُفهم الذاتية دائماً من حيث هي شخصنة اللاتناهي. فهي بقدر ما تُنْفى من حدودها كلما وُجدت بقدر ما تُمْركز الواحدَ الأحد الذي تكونُه وحدَها، بنفي حدّها، كيما تنفي الآخر.

لقد اعتُبر الفرد تمثيلاً عرضياً للذات. ولذلك اشْتُقَّ من مختلف الأنظمة المعرفية التي فرزتها قطيعات الحداثة الانوارية في مجالات العلوم الإنسانية بخاصة. في حين انطلقت العلوم الصحيحة مباشرة في اتجاه اكتشاف الفردية في عمق الخلية الحيوية والنواة المادية[13]. وامتنع مثل هذا الاكتشاف على العلوم الإنسانية التي بقيت مغلولةً أسيرة للفكر الذاتوي إلى حين فجّر **فوكو** الإشكالية الضمنية المعيقة لولادة الخطاب اللاإنسانوي في بنية هذه العلوم محققاً بذلك تجسيداً عملانياً ومنهجياً ـ بدون منهجةٍ بالمعنى التقليدي طبعاً ـ لتراكم الدعوة النيتشوية والهيدغرية التي نحتت المدخل الحقيقي للحظة الحداثة البعدية.

* * *

مع الحداثة البَعْدية يقوم ولا شك تحدي الجهد العقلي لذاته بكل وضوح وجرأة. فلقد غدا مطلوباً ليس الاعتراف بذلك الفرد الذي يتبقى شبحاً يخالط المكان بعد موت الذات، فحسب، بل غدا المطلوب أنْ يفكر **العقلُ ← الفردَ**. أن ينقض العقل بديهيته الأولى القائلة: إنّ العقل إنما يعقل العامَّ وحده، وبالتالي يعقل كل خاص من خلاله. لكن الفرد هو خاصيّته. ولا يمكن أن يكون لا الفرد بصيغة الجمع، ولا الجمع بصيغة المفرد. وإذا كان تحدي العلم المادي قد واجه ذروته في عمق أعماق الذرة حيث اكتشف الجُزَيء الذي لا يتجزأ كراسب مادي أخير، وأن الجزيء مختلف في شحنته، في طاقته، وفي حيّز تواجده، ومساراته المختلفة غير القابلة للتدقيق الحتموي، فإن الفلسفة أيضاً تواجه تحدي عقلها الحدّي في مقدرتها على اقتناص الفرد في خصوصيته وفجائية مغايراته المستمرة.

والمشروع الثقافي الغربي يربط بقاءه، ويحدّد تجدّده الأخير، عبر مصطلح الحداثة البَعْدية، في

تحمل مسؤولية هذا التحدي؛ في أن يدع العقل أخيراً يفكر بؤرة لامعقوله الذي فرّ من مواجهته دائماً. الفرد والفردية، لا الذات ولا الفردوية المعهودة.

هل نحن أمام استحالة منطقية أمْ أنَّ ثمة ما تقوله لنا فلسفة الاختلاف في هذا الشأن. فهي شقت طريقها، وكتبت نصوصها، وآذنت بعصر الحداثة البعْدية. لم تعلن مجيئه فقط، بل جاءت معه. وعمّت أعلامها أروقة الفكر والفن وحتى الحياة والمودّة والعلاقات ما بين الفردية. الحداثة البعْدية تجدّد شباب المشروع الثقافي الغربي كله اليوم في شتى مراتبه ومقاماته. تجعله فجأة وفوراً مختلفاً عن كل تاريخه.

المنطق إذن يغيّر من بديهياته ومسلّماته. وينزل شوارع الحداثة البعْدية، ويجرّب هو كذلك أن يقتنص هذا الشبح المطارَد، الذي صار مطارِداً، هذا الفرد الذي يخالط المكان بعد زوال الذات. إنه يقول هو نفسه إنَّ الفرد قابل للتعقيل شرْط أن ننقد العقل ذاته من تراث أنظمته المعرفية التي علّمته دائماً تجنّب الفرد لأنه موطن اللامعقول. ولكن الحداثة البعْدية هي التي تحدّد مهمتها بحصر عمل العقل بالفرد انسانوياً، كما الفيزياء بالجزيء، كما البيولوجيا بشيفرة الخلية[14].

يتمّ عَقْلُ الفرد بالتفكر في تلك الشروط والعمليات العامة التي تنشيء الفرد، أو التي تسمح للفرد أن تكون له هويته الخاصة: أنْ يتمتع باختلافه الحقيقي. في هذه الحالة يصير السياسي والاجتماعي هو شرط الفلسفي الذي يغدو هو السؤال الحقيقي للعلوم الإنسانية. وأولوية السياسي هنا إنَّما تأتي من هذه المسلَّمة الفارضة نفسها فوراً، وهي أنه إذا كنت أفكّر الفردَ، معنى ذلك أنْ أعترف له بحق الوجود، أن يكون هو فردُه الذي يعادل فردَه. أن يوجد أصلاً لكي يصبح قابلاً للمصادفة، للالتقاء به، للمس يديه وسماع صوته. للإشارة إليه بالسبابة هو دون غيره. وأنْ يُوجد الفردُ يعني أنْ يُعاد رسْمُ الحقوق والمعايير اعتباراً من كيانه الخاص القائم هنا والآن. فلا بد أن يجري قَمْعُ سلطات كل الأسماء لتبرز من تحتها ملامحُ وجوه البشر جميعاً. ولا بد بالتالي أن تختفي كلُّ المعارك اللفظوية السابقة التي تضع الفردي ضد الاجتماعي، والعقلي ضد الواقعي، والواحد ضد الجميع، والماضي ضد الحاضر. إنه المدخل إلى الحيّز الخالي من الاستقطاب والأقطاب، المغسول من كل دُهون وزيوت وأقنعة الثنائيات والجدليات العقيمة بين حدود مصطنعة.

حتى البطلُ والشهيد وصاحب القضية، والمبدع والمتفوّق ينبغي أن يُعاد فَهْمُ خصوصيته لا على أساس تمثيله لمقولة اجتماعية أو اخلاقية أو إبداعية، ولكن على أساس أنْ يُعاد فهم عمومية المقولة ابتداء من هذا الشهيد وهذا البطل، وهذا المبدع. وهذا القائد. اسم الإشارة لا يدلّ إلا على واحد. وإلا انتفت الإشارة ولم يعد ثمة شيء مفهوماً حقاً. لأنه غير موجود حقاً.

ثم أنه ينبغي كذلك إعادة فهم نمطية كلِّ المفاهيم الأخرى المسلم بها تسليماً في لغة التداول الثقافوي، كالنمذجة والمشابهة، والهوية والمرجعية والعلاقات القرابية والدموية، الطبقية، التراتبية، والوظيفية.. وكل ما يسمى تقليدياً بالأدوار الاجتماعية. فكل هذه النمطيات يتخلى عنها منظروها وسلالاتهم الراهنة. ذلك أنه ليس ثمة أحد في الدّور، أو النمط، أو المقام، أو الوظيفة، أو الرتبة إلخ... ليس أحد يسكن في الاجتماعي، ولكن يسكن في الفرد الاجتماعي

والفردي معاً. . في الفرد يسكن الفردُ والدورُ. أما الدور فيسكنه فراغهُ فحسب. والهوية تموت في نسختها، نُسخِها. لذلك ينبغي لكل نسخة أن تعود هويةً وبالتالي تموت الهوية (بالحرف الكبير).

ليس هناك تاريخ للفرد والفردية بهذا التحديد الفوري. ولكن هناك تاريخ للذاتية التي أفرزت فردويات. وبالتالي فإن نماذج الفردية التي يعترف بها التاريخ الرسمي بدءاً من الناسك والفارس، إلى البرجوازي الكبير والبرجوازي الصغير والبروليتاري إلخ. . . إنما هي في الواقع تقدم نموذجاً واحداً للذاتية التي استندت دائماً إلى مرجعية، كلية القدرة والوجود، تسمّت أسماء كثيرة. هذا النموذج الواحد كان يعني دائماً حركة التراجع من الفرد إلى القاعدة أو النمط أو المعيار؛ وكلها عبارة مدلولٍ متشابه مع نفسه. ولقد فهمت الفردية إبان عصر ازدهارها خاصة خلال القرن الماضي ورِدْحٍ طويل من القرن الحالي، على أنها تجاوز للحدود، واختراق للمعهود، وفتوح في الجديد والثريّ والمبدَع. إلا أن الفردية الأخيرة العائمة على سطح الكتلوية المعاصرة، لا توصف بأية معيارية من هذا النوع. إنها رَدٌّ إجرائي على الفردية التاريخية الفاتحة. إنها ما تبقى من عصر الفتوحات. وتكاد لفظة الفرد في الأذن الغربية المعاصرة لا ترنّ رنينَها المعتاد. بالأحرى فهي تقدم صورة هذا المختلف، العابر، العادي، المارّ بنا هنا وهناك. فالمختلف ليس تحديداً معيارياً. إنه فقط إشارة إلى أنّ هذا ليس هو ذاك، أحمد ليس بول. فصيغة أفعل التفضيل لاتدخل هنا في لعبة المضاهاة بين الحدود أو بين الناس. والمختلف لاينفي المتشابه، وحتى ذلك المتشابه إلى درجة التطابق، ما دام يمكن الفصل بين قوام كلٍ منهما من الشبيهَيْن أو المتطابقَيْن، أو التوأمين[15]. والاتنولوجيا الكلاسيكية كانت تعتبر الفردية وقفاً على المجتمع المتقدّم، وصِفةً مميزة للصناعي منه بخاصة. لكن دراسات الشعوب الطوطمية الأخيرة أثبتت أن الاختلاف واقع في ظل الطوطم الواحد. رغم التشابه المطلق فالإثني يعبر عن تشابهه بصورة مختلفة. والباحث القدير يمكنه أن يميز كلَّ أحد في المجموعة الإثنية. لكن التغاير يدخل هنا في تركيب الانسجام العام المسيطر ولا ينقضه[16]. أما في الحقل الاجتماعي الغربي فإن الفردية المعاصرة تعتبر رداً على الشخصية النمطية التي أفرزتها الكتلوية. إنها ردٌّ عليها دون أن تكون تجاوزاً لها، لا مسافياً ولا زمانياً، بل تعايشاً معها. هذا التعايش يعيد مجدّداً ويؤكد، حسب فكر الحداثة البعْدية، إمكانية تجوال فرد آخر داخل خروقات الجسم الكتلوي. إنه الفرد المنسلخ عن الذات التي غدا يمثلها الجسم الكتلوي. إذْ تراهن الحداثة البعْدية على إمكانية تثقيب الجسم الكتلوي، وفرْطِه، بحيث يمكن أن تعيث في خُروقاته وثقوبه أسرابٌ وأسرابٌ من الأفراد اللاذواتيين. أسراب أشخاص لا تعود أشباحاً لمَراجعها، ولا حتى ظلالاً لبعضها. ومع ذلك تظل أشباحاً لخفتها، وهشاشة بنيتها، وشفافية قَوامها. وإن التقاط مثل هذه الكائنات الطريفة، الضاحكة المضحكة، يتطلب فكراً آخر، غير عبوس، قادراً على الرجوع إلى طفولته. وطفولة الفكر، أو الفكر الطفولي، يعني هنا إتيان الفكر لأفراده بدون تراث القواعد المسبقة. تلك الفلسفة التي تعرف على الأقل كيف تبتدىء البحث دون أن تنتهي إلى التطابق مع قواعده.

إذا كان هيدغر قد ركز على أساسية البدء بحيث يظل الدازين مشروعاً لا يكتمل أبداً، كل خلية فيه تظل بدْءَ ذاتها، عصيّة على أيّ نسيج يلتقطها في شبكياته، فإن ليوتار يشرع في إعادة تأسيس البدء من إمكانية نفي الخاتمة. «فالتفكر يتطلب التنبّه للمصادفة». بعد أن تلد

الفكرة تتذكر انفعالنا بها قبل الولادة. بذلك نحفظ للفكر براءته في مواجهة الواقع أمامه، والتراث وراءه. وحتى نحمي دهشة الفلسفة، حتى نبقى على طفولة الفكر، ونمنع عنه ادّعاء النضج ثم الهرم فالزوال، فإن ليوتار يأخذ على عاتقه محاربة كل ما يُعزي لذاته سلطة الواحد، سواء كان عقلاً أو جوهراً ميتافيزيقياً أو لاهوتياً. إذ إنّ الواحد يجمع المبعثر ويُجانِس اللامتجانس، ويمحي الاختلافات من نتوءات الأفكار والأشياء. لا يعترف بغربة غريب عنه. يفرض المؤالفة على الجميع. يكون مبدئياً نائباً عن الجميع. ثم يغدو الواحدَ الذي لا ينوب عن أحد. لأنه لا يتبقّى أحد في ذروته سواه. وبالطبع فإن ليوتار يحمل مسؤولية اختراع ذلك **الواحد الأحد لأفلاطون**، على طريقة زعيم القبيلة الحداثوية **هيدغر**. لكن **ليوتار** يذهب أبعد كذلك لأنه يرى في تسلّط الواحد أو العقل أو أية قوة أخرى مدعية للتوحيد بأسلوب التماهي المطلق للأشياء في الشيء الواحد، يرى فيه إرهاب الفكر، وعدمية الفوضوية في آن واحد. وهو الموقف الفلسفي/السياسي في آن واحد الذي يرفضه **ليوتار** بشدّة، ويفنده في عمق النسيج الفلسفي الكلاسي من ينابيعه اليونانية الأولى وصولاً إلى الأنظمة المعرفية الكليانية الحديثة والمعاصرة[17].

فالفكرة المختلفة تجد ساحتها الطبيعية والعفوية في الألعاب اللغوية حيث يمكنها أن تلقى كلّ ما يغايرها في كل لحظة.. في حين أنها تفقد صوتها في جوقة المنشدين الانسجاميّين الذين تقودهم من أعلى عصا المايسترو الحاسمة. وحالة جوقة المنشدين التي يثيرها ليوتار باستمرار إنما ترمز لديه إلى حالة الاتفاق القسري الآتي من إرهاب الأعلى للأدنى، وهو وضع الألفة والمؤالفة الداخلية بحيث (الأهل) لا يقبلون الأغراب، أو أنّ الغريب عليه أن يتماهى في **النحن**. تلك نمذجية التماسك الذاتي التي حكمت الفكرَ الغربي منذ البداية، بحيث لا يمكن الإقرار للغريب بأرض غربته أبداً خارج وطن الجميع، الذي هو في النهاية بطل الواحد الأحد. يُدخل هنا ليوتار على فكر الاختلاف، كما عهدناه عند مشرّعيه الكبار، توتراً خاصاً ينقله إلى حميمية المعاناة. لكن ليس معنى هذا أن اختلاف ليوتار يطرد نفسه من حقل الفكر البارد، بل إنه يجّذر نفسه حتى في ساحة المنطق التحليلي ذاته ابتداءً من رسل Russel ذاته. فهو يعتمد قوله إن «عبارة حينما ترجع إلى جملة عبارات لا يمكنها أن تؤلف جزءاً من هذه الجملة أو الكلية». بمعنى أنّ اندماجها الحاضر في الكلية ينبغي أن يذكّر بفرادتها الماضية. أو أن فرادتها الماضية تظل مستعصية على الدمج والاندماج حتى وهي في وسط الجملة الكلية. وكذلك تتميز دعوة ليوتار في الحداثة البعدية بمراجعة لكل النبرات التي جمعت المنشدين في جوقة الحداثة السابقة. وهو لاينسى أن يتصدى بخاصة لهابرماز الذي طالما كانت له مساهماته الرئيسة في محاولة إسباغ نوع من العقلنة الجديدة على الحداثة عبر نظريته في التواصل التي تقوم على أساس الاقتناع بإمكانية قيام اجماع بين الأفراد والجماعات حول معايير معينة مبرّأة من طقسيات التسلّط والاستغلال والأدْلجة. ليوتار يرفض هذا الاجماع الذي يتصوره بديلاً عن سلطة الطقسي: «إن سلطة القدسيّ تُستبدل بسلطة إجماع مستمر في تأسيس ذاته»[18]. كل ذلك لأن الحداثة ينبغي أن تتصالح مع نفسها، وتتجاوز تمزّقاتها الداخلية أو يخيم السلام من جديد على كل تلك الاختلافات البيّنة في المعايير السلوكية والاذواق الجمالية والمكتشفات العلمية، وتعدّد الثقافات الإنسانية. فهنا عودة لعقل تصالحي كيما يفرض تسوياته على الجميع لينقاد الجميع تحت سلطان واحديته... مرة ثانية وثالثة..

ليس كل حديث عن الحداثة حداثوياً بالضرورة. وإن ثورة ليوتار ضد الحداثويين المعاصرين

تبين كيف أن المختلف مفهوم مخيف لا يستطيع حتى أحدث الحداثويين أن يتحمّل عبأه، وأن يتقبّل مسؤولية النطق به صريحاً عارياً عن كل توافقية أو تصالحية مُضْمرة ومُعدَّة للبروز وإعادة النفوذ في المفاصل الحرجة. فإن طفولة الفكر مهددة دائماً بأشباح أجدادها وجداتها الحائمة فوق رأسها. ولا يزال الرعب من المختلف يعبّر عن رفض الغريب، عن الهول والتشاؤم من كل بادرة خروج عن حومة الطوطم الأصلي. لكن المختلف يَعدُ بالخلاص من كل ديانات عبادة الأجداد، وصولاً إلى الحالة الوثنية الخالصة، حيث تنتفي المرجعيات كلّها، في أرض خلاء لا نُصُبَ ولا أصنامَ فيها لأحد. فإن ليوتار يملك الجرأة الكاملة ليعلن من موقع الفلسفة والمنطق معاً أنه: وماذا يعني إنْ لم يكن ثمة مرجعٌ على الإطلاق، ويستحيل الاحتياز عليه، أو التماسّ معه...

فهل يتوقف عمل العقل إنْ فقد المرجعية، إنْ لم يعد يفكر بطريقة التسلّسل النَّسبي أو الدموي بين المفاهيم والدلالات.

***

تنزاح المرجعية الخطّية أمام جدل الحدود المتعدّدة والمفاهيم المستقلة، والآراء التي لا تَقمع ولا تُقمع بأية حيلة من حيل الإجماع المصطنع، أو التماهيات القسرية بين الحدود، أو الارتجاعات واحدية الاتجاه. والمنطق والعلوم الطبيعية والحيوية سبقت كلها إلى افتتاح ميادين لهذا الجدل الخام الذي لا يعتدي بعضه على بعض، لا يَسْلُب، ولا يركّب ولا يستقرىء أو يستنتج، ولكنه يصف كل ما هو قائم، ويقدم عنه تقريرَ الأمر الواقع ويخترع، للوصول إلى ذلك، منهجياتٍ غير ثابتة وليست نهائية، وتعتزّ بليونتها وقدرتها الانسيابية لأنها تريد أن تتراءى مع الواقع لا أن تزيفه، ولا أن تحرفه.

فسؤال: العقل: ماذا يعني اليوم، يردّ عليه فيلسوف الحداثة البعدية ليوتار بقوله: إنه ليس لدينا مقابل هذه الدعوة الحنينية والرجعية «للوحدة، للهوية، للأمن، للشعبية (...) إلا بإعلان الحرب ضد كل شيء، بالشهادة على كل ما لا يمكن تمثيله، بتفعيل الاختلافات، بإنقاذ شرف الاسم»[19].

ومع ذلك فليس هذا جواباً نهائياً عن سؤال لا ينتهي حَسمُه هنا وبهذه الصورة. فإذا كان العصر اليوم هو للملك المعزول طيلة التاريخ الذي هو: الاختلاف، فإن العقل العائد إلى مرحلة الفكر الطفولي إنما يستطيع أن يجد معقولية للمختلف ذاته، ما دام هو نفسه قادراً على اكتشاف وسائله المغايرة أمام كل مفاجأة، شرط ألا يأتي بالقواعد إلا بعد البحث عن البحث لا قبله. ذلك ما يضع العقل في مواجهة وجو الكارثة دائماً. بهذا المعنى الذي أطلقه أحد عمالقة الابستمولوجيا العلمية المعاصرة رينه توم (R.Thom): بحيث إنَّ كل نظام معرفي للعالم، حتى ولو كان نظام أينشتين نفسه، يبقى مهدداً بالزوال، ما أن يحلّ النظام الآخر المختلف بديلاً عنه، مقدماً نجوعاً معرفياً، وصورة أخرى للعالم تتطلّب عقلاً مختلفاً يقوم على حطام ما سبقه، ويشرع من جديد في أرض بكر، وخلاء وثني لا صنم فيه لأحد.

فاكتشاف العالم مختلفاً كل يوم رغم ثباته واستقراره يشكل وعي الكارثة(*) المحتملة دائماً. وهو

(*) ينبغي فهم (الكارثة) حسب المصطلح العلمي الذي قدمه رينه توم.

العقل اليوم، العقل الذي يولد بعد اكتشافاته، مهدِّداً كل لحظة بكارثة الزوال والتناهي، للأنظمة المعرفية والقيم المعيارية التي تحاول أن تركّز بعض نقاط ثابتة في خضم من المفاجاءات اللامحدودة. وإذا كان العقل لا يستطيع أن يعقل إلاّ كل ما هو كلّي وعام فقد صار محتماً عليه أن يدرس الفرد والمختلف والخاص من حيث الشروط والعمليات والظروف التي تنشىء الفردية. وهي الحالة المسيطرة اليوم في مختلف مجالات العلوم، حتى منها المادية والحيوية. ووحدها للأسف بقيت العلوم الإنسانية ردحاً طويلاً من الزمن تتابع أساطير التوحيد الإفقاري لموضوعاتها وأدوات تحليلها. لكن الزلزلة أصابتها أخيراً. وابتدأت رحلة تصحيح الحداثة بما يتجاوز أنظمتها المعرفية التقليدية. ويفتح أمامها ثراء لامتناهياً في اكتشاف الجزئي والتفصيلي والعابر والهامشي، أي كل ما كان يعمر أرض هذا الواقع، وتجاهلناه طويلاً، وخاصة نحن أبناء الايديولوجيات التيولوجية وعبيد استبداداتها المطلقة.

فهل لا يزال الشعب الهرم العجوز قادراً حقاً على العودة إلى طفولته العقلية، أمْ أنّ العائد دائماً هو المعهود وإلى ما كان يعهده في ذاته وفي عالمه كما كان في كل حين سابقاً. من ينقل (أل) التعريف من مقدِّم الكلمة إلى مؤخرها. وأي زمن يعلن النقلة المكانية التي تنزل اللغة من حالة التَّجْوية، وتُدخلها المكانَ أخيراً.

هوامش ومراجع القسم الرابع

هوامش ومراجع الفصل الأول

(1) يمكن القول إن الإعلان الحدثي عن إلغاء النمذجة قد جاء في بيان حقوق الإنسان الذي يطرح فكرة الإنسان العالمي Le Cosmopolité بديلاً عن الإنسان العنصري أو القومي. لكن الترجمة الفنية لهذا الإعلان تأخر طويلاً إلى نهاية القرن التاسع عشر، عندما شرع الرسم في تكسير القوالب النمذجية. فخرج الإنسان (بالحرف الكبير) من اللوحة ودخل الفنان مكانها.
يراجع في هذه النقطة بشكل خاص:

Fr. Fauter: *Penser la révolution française,* Ed. Gallimard, 1978

Francastel: *Peinture et société,* Ed. Gallimard, 1965.

(2) من هنا فإن صيغة (الطليعة: L'avant gardenisme) عَنَت تلك الحالة من التجاوز الدائم داخل الحداثة. إذ إنّ الطليعي يخلف وراءه الطليعي السابق وكأنه تقليدي. وذلك خيفة أن تغدو شكلانية الطليعة السابقة نموذجاً للتقليد، وبالتالي تتحوّل الطليعة إلى مضمون جامد. ولقد انتبه إلى هذه الحقيقة كان نيسكي، مؤرخ الحداثة العصروية، عندما اعتبر أنّ تصاعد النزعات الفنية باستمرار نحو الشكلانية، إنما كان يعبّر عن تحرّرها من القواعد الخارجية، سواء كانت دينية أو اجتماعية، وحتى من داخل النقد ذاته، كالهدفية، أو الأسلوبية التي تحدّ من حرية الإبداع. أنظر المرجعين السابقين.

(3) مثل هذه النزعة التي حاول النقد البنيوي تأكيدها منذ كتابات تودورف الأولى أدّت، كما هو معروف، إلى نوع من تصنيم النصّ وعزله عن بيئته اللسانية المتنوعة. لكن فكر الحداثة البعدية أضفى على النصّ قوامَ المُبدَع ـ المفرد. وبذلك ردُّ إليه دوره الحيوي، من حيث إنه كائن له قوامه المستقل، وجماليته التي لا يفيد في تفسيرها في شيء ردّها إلى مرجعيات سيرية (من سيرة الكاتب) أو اجتماعية أو اقترانية أدبية. فليس بروز الفردية العفوية، الصدفية، المباشرة، والمختلفة في عاديتها، من حيث إنها تقدم جوهراً ـ إلا أنه ذلك الجوهر الذي لا ينطبق إلا على شخص واحد، هو حامله أساساً، هذا البروز قد يمكن تعليله بسيادة شكل من الإيديولوجيا الحداثوية، ولكنها إيديولوجيا ـ مضادة (Anti-idéologie). وكما يقول إمبرتو إكّو، فإن هذه الجمالية إنما تدين لواقعة أنّ الالتباس، وامتزاج الخيالي بالواقعي، وتعدد زوايا الرؤية، هذه الأمور غدت قيماً مقبولة ومطلوبة في حد ذاتها. إنها تشكل مادة تلك الإيديولوجيا المضادة.

- M. Zéraffa: La révolution remanseque. Coll «10/ 18»

- E. Eco: L'œuvre ouverte Ed. Seuil 1965.

(4) الحداثة محكومة بالتجديد، بالقطع مع الجاهز والمكرور. ما أن يبرز إنتاج طليعي، حتى يغدو مما سبقت رؤيته. ولذلك يكون الإنتاج في حال براءة كاملة ليس ممن أنتجه فقط، بل من ذاته ما أن يصبح معروضاً. كما يقول (باز): «الحداثة هي تدمير ذاتي مبدع... والفن الحديث ليس ابن العصر النقدي فحسب، ولكنه هو ناقد ذاته».

O. Paz: Point de convergence, Gallimard, 1976.

(6-5) الفرد من حيث هو نقطة ارتكاز المتناهي يختلف عن الفرد الذي يفرزه مجتمع الكتلة. فالفرد كمفهوم تاريخي وصورة لمثل أعلى لم يعد له وجود. وقد حل مكانه في العصر ما بعد الصناعي هذا الفرد العملياني حسب تعبير بودريار. لكن الحداثة البعدية تطرح الفردَ الآخر، هذا الذي ليس له من طوبائية مفهومه التاريخي أية ذاتية إطلاقية، كما أنه يتمتع بكل الفراغ الذي يميز بنية الفرد العملياني، صناعة المجتمع الاستهلاكي، لكنه يمتاز عنه بإصراره على محاولة الخروج من اللعبة الاستهلاكية مُوْقِفاً انهيار الفراغ عند نقطته الخاصة.
أنظر خاصة كتابَيْ بودريار

Jean Baudrillard: *La société de consommation,* Ed. Denoël.

- *La stratégie fatale,* Ed. Crasset.

(8-7) Daniel Bel: *Les contradictions culturelles du capitalisme,* P.U.F.

- *Vers la société post-indistrielle.* Ed. Lafont, 1976.

(10-9) Gilles Lipovetsky: *L'ère du vide,* Gallimard, 1983

(11) طرح فوكو مجدداً شعار جمالية الوجود كغائية للسلوكية الفردية مقابل النزعات الأخلاقية المرتبطة بالذاتيات المطلقة سواء منها التيولوجية أو المحايثة. ولكن رغم أن جمالية الوجود ـ والمقصود هو الموجود الفردي ـ تدخل في نطاق المفهوم الإغريقي لما تعنيه النزعة اللّذية (L'hédonisme) إلا أنها بعد الرحلة التاريخية الطويلة التي قطعها الهم الإنساني العريق، والمعروف باسم البحث عن السعادة، وخاصة بعد تجربة المجتمع الاستهلاكي، فإن الحداثة البعدية لا تستطيع أن تظل حبيسة النخبوية الجديدة. وبالتالي فلا بدَّ من الاعتراف بحد أدنى من سعادة الفرد الممكنة، والقابلة للتوزيع الديمقراطي، أي تلك الحالة الدقيقة من السعادة الواقعة ما بين حدّي المتعيّة الاستهلاكية واللّذية الإغريقية. وهي المحاولة التي يقاربها فكر فوكو في كتابه الأخير ذي الأجزاء الثلاثة، والذي قطعه موت الفيلسوف المفاجىء.

M. Foucault: *L'histoire de la sexualité*

1 - *La Volonté de savoir,*

2 - *L'usage des plaisirs,*

3 - *Le souci de soi,*

تصدر ترجمات هذه الكتب عن مركز الإنماء القومي تباعاً.

(13-12) هل يمكن للحداثة البعدية أن تكون لها سياسة. هل (لائحة حقوق الإنسان)، العريقة هي المنطلقات الأساسية للفكر السياسي الحداثوي الجديد. هذا الموضوع تدور حوله الآن نقاشات جدية واسعة. وقد جاءت مناسبة الاحتفالات بعيد المئتي عام على الثورة الفرنسية خلال الموسم الراهن (1989) لتدفع بهذا النقاش إلى مختلف جبهات اليمين واليسار التقليديين، لتخرج جبهة سياسية من نوع مختلف حقاً، لا يمكن إرجاعها إلى هَذيْن القطبَيْن. أما الكتب التي تؤلف وتنشر حول هذا الموضوع فهي على كثرتها، لا تكاد تمسّ جوهر المسألة المطروحة بعد، ولكنها تؤشر بعنف نحو المنعطف الكبير القادم. أنظر مراجعات الكتب في العدد الحالي من المجلة.

(15-14) النرجسية الجديدة التي تولد في حضن الرفاهية تعبّر عن ظواهرها بتلك الميول المصنّعة والموجهة نحو العناية بالهيئة العامة للجسد، بالسعي وراء الموضات، بالرياضة، واتباع الأنظمة الصحية الدقيقة، مع الافراطات والانحرافات العديدة التي تعرضها حضارة السوق يومياً وتحاصر الفرد بين إغراءاتها! لكن بالمقابل تأخذ النرجسية منحى أكثر ايجابيةً في مجال العطاءات الثقافية والإبداعية، إذ يحلّ محل هوس التجديد السريع والسطحي، هذا الاحتفاء بخصوصية الفرد العادية باعتبارها هي حقيقته النهائية، التي تشكل امتيازه المتواضع وتميزه الهش، كما أنها تعبّر عن وحدته وعزلته في آن معاً. وهو الموضوع الثرّ والأخير للمبدّع الفني والأدبي راهناً. حتى أنه غدا هناك تاريخ للأهواء والانفعالات وطرق التعبير عنها. أنظر خاصة الكتاب الضخم لتيودور زلدان:

Théodore Zeldin: *Histoires des passions françaises,* Ed. Recherches.

وكذلك كتاب بودريار وفكرته حول: النرجسية الموجّهة:

J. Baudrillard: L'échange symbolique et la mort, Ed.Gallimard 1976.

(16) E. Hant: *Critique de la faculté de juger,* Ed. Urin.

(17) T. W. Adorno: *Théorie esthetique,* Ed. Klincksieck, 1974.

(19-18) J.F.Lyotard: *Le Postmoderne expliqué aux enfants,* Ed. Galilée.

هوامش ومراجع الفصل الثاني

(1) M. Foucault: *L'archéologie du savoir,* Paris, 1969 P. 14.

(2) J. Derrida: *Marges de la philosophie;* Ed. Minuit. Paris, 1985, P. 189 - 202.

(3) النص لا يعني المكتوب المحدود فقط بكتابته وحيّزه من الورق، بل كل تشكيل مفهومي أو معرفي بصورة عامة يمكن أن يبرز بمثابة النص القابل للقراءة أو التفكيك. أو كما نحدد هنا، للتمعين.
انظر خاصة دراسته المعاد نشرها حديثاً في كتيب تحت عنوان:

(4) F: *La Pensée du dehors*

(5) J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité* Ed, N.R.F. Gallimard. Paris. 1988. P. 281 - 315.

(6) Taxinomia تعني الكلمة في أصلها اللغوي التصنيف. لكن فوكو يزيحها إلى مفهوم المدوَّنة التصنيفية، وهي البنية المعرفية التي تشكلت بها ميادين العلوم، وانتقلت بحسبها من التمثيل (La représentation)، كنظام أنظمة معرفية، إلى نظام الوقائع بذاتها.
أُنظر:

F: *Les mots et les choses,* Paris, 1988. Ed. Gallimard. Chapitre: V, Classer.

وهنا نحن نستخدم تعبير المدوَّنة، أو المدوَّنة التصنيفية بصورة عامة، ما يفيد النص المسجل، أو كل نص يمكن أن يكشف عن خطاب تدوينه. وهو ما سيظهر للقارىء خلال البحث.

(7) اختار زميلنا الدكتور موسى وهبة ليعبِّر عن المفهوم عند كانط في ترجمة كتابه: نقد العقل المحض الرصينة. ومع موافقتي على هذا الاستخدام في النص الكانطي. إلا أنني أمارسه هنا لأميِّز بين هذه الحالة الوسيطة الواقعة بين التمثيل والمفهوم، وهي التي تظهر فعالية الاستطيقا الترنسندنتالية عند كانط. لكن ما يهمني هنا هو إعادة ربط المفهمة بالذات الفردية، وليس بالذات بمعناها الأنطولوجي عند كانط، في عملية تشكيل المفهوم، وهي التي تميز اختلاف الذات الفردية. كما سيظهر الشرح الآتي.

(8) عندما كتب هيدغر كتابه الرئيسي الكبير «الكينونة والزمن»، فإنه كان مشغولاً بهمٍّ وجودي خالص، حتى اعتبر الناس أن هذا الكتاب هو المرجع الرئيسي لما دعي بالفلسفة الوجودية في أواسط هذا القرن، والذي كان لـ جان بول سارتر خاصة فضل تعميمه وإطلاقه عبر مفاهيم مغايرة لم يوافق عليها هيدغر، كما ألمحنا الى ذلك في مناسبات أخرى سابقة. ولكن نعود الى هذه النقطة في البحث الراهن من أجل أن ننبِّه إلى أنه قد أُخذ على هيدغر ذلك (النفس البطولي) الواضح في دعوته للتمييز بين الوجود المشروع، والوجود غير المشروع، بحيث يكون الثاني تعبيراً عن السقوط في الهم، والأول اختراقاً له واستقلالاً عنه. كما لو كانت الوجودية هنا تدعم الفردية في وجه المجتمع أو الإنسانية. لكن نعمد نحن في هذا السياق إلى إعادة طرح المشكلية من زاوية صراع علاقات القوى، وانتفاء ثنائية الفرد والجماعة وكل النقاش العابث الذي يدور حولها وخاصة في حقبة التصادم بين وجودية سارتر والماركسية الفرنسية عقب الحرب العالمية الثانية.

(9) تحدث هيدغر عن البدء خلال خطابه الافتتاحي لعهد العمادة في الجامعة: «البداية لا تزال قائمة بعْدُ. لا تفعل من وراء ظهرنا كما لو كان لها مكان هناك منذ وقت بعيد، لكنها تنتصب أمامنا [. . .]، والبداية ماضية لتقع في المستقبل. وهي هناك لا تزال قائمة تدعونا من بعيد أن نعادل عظمتها من جديد».

[L'auto - affirmation de l'Université allemande]

(10) إن إلغاء تاريخ معين للميتافيزيقا ـ وهو الذي شرّعه أفلاطون أصلاً، واستمر عبر تاريخ المشروع الثقافي الغربي. إلغاء هذا التاريخ للميتافيزيقا لا يعني إلغاء الميتافيزيقا أو التفكير الفلسفي بالذات. ولقد أوضح هيدغر ذلك في العديد من كتاباته. وفي نص مباشر قال: «تظل حقيقة الكينونة مخفية للميتافيزيقا طيلة تاريخها من انكسماندر حتى نيتشه».

Cf. Nietzsche, t. I. Gallimard, 1971, P.181.

(11) وهو النقاش الذي يوجه دائماً إلى هيغل وماركس وتطورات الفكر الإيديولوجي اليميني واليساري، خلال حقبة طويلة امتدت حتى الستينيات من هذا القرن. فهناك تاريخ الفكرة يسبق تاريخ الواقعة. والإيديولوجيا الضمنية قادرة على استيعاب حركة الزمن. ولقد جاء الجيل النيتشوي الهيدغري [فوكو، دولوز، باتاي، بارت، دريدا... إلخ] ليضع حداً لأبنية الخطابات الكليانية. والعودة إلى غنى الوقائع وتبعثر الاتجاهات، مع إمكانية تحقق الإبستيميات ولكن في لحظات نادرة.

(12) تلك هي الأطروحة الأساسية الذي يقوم عليه كتاب فوكو الرئيسي: «الكلمات والاشياء»، وخاصة في قسمه الأساسي.

(13) من هنا كانت حاجة الفلسفة الحداثية إلى الفن من أجل أن تفجر درامية سؤالها الخاص. فالعودة إلى المتناهي، الإقرار به ومعايشته من جديد، يضع الكائن دائماً على حدود اللاكينونة والكينونة. ولو لم يكن هناك هولدرلن وشعره، لكان هيدغر اخترعهما معاً.

(14) G. Deleuze: *Différence et répétition.* Ed. P. U.F . Paris.1981. P. 286 - 337.

(15) J. Habermas: *Le discours philosophique de la modernité,* Gallimard. P. 296-300.

(16) Y. Habermas: *Théorie de l'agir communicational,* Ed. Fayard Paris, 1987.

في هذاالكتاب لم يتعرض هابرماز للفلسفة الفرنسية المعاصرة خلال مجلديْه الكبيرين. لكنه شرح مفهومه عن العقل التواصلي بصورة غير مباشرة عبر ما يسميه تداولية عقلانية الفعل في فلسفات رئيسية أنطولوجية واجتماعية، قسمها الى أربعة مفاهيم اجتماعية. ولذلك عندما أقبل على دراسة الفلسفة الفرنسية للحداثة المعاصرة، فإنه خصص لها تقريباً كتابه المستقل المشار اليه في الأعلى. فحين يصف الاركيولوجيا بضعف تعاليها، يبني ذلك على نظريته الشاملة في مفهوم الفعل التواصلي، إذ يأخذ عليها أنها منهج معرفي اكثر منه تواصلي.

انظر خاصة الفصل: 3. Rapports au monde et aspects de la rationalité. P. 100-114. t:I.

(17) (18) لا يبدو أن دريدا نفسه قد استقر حقاً على إعطاء ثمة تمييز كينوني للسمع على البصر. وإن كان يحتكم لحكمة «زرادشت» نيتشه، عندما يدعوا هذا إلى أن نسمع بعيوننا، باعتبار أن ضجيج العالم ينبغي له أن يدق بعظمة الاذن الداخلية على طبلة الأذن. ذلك في الكلام. كذلك هناك دائماً هوامش صامتة أو مصمتة ـ تحريم الكلام في الشؤون والأعضاء الجنسية في معظم اللغات المتمدينة مثلاً.

أنظر• المقدمة الرائعة وهامشها الخصب في كتاب دريدا: هوامش الفلسفة.

J. Derrida: *Marges de la philosophie,* Ed. Minuit.

(19) منذ أن لاحظ اللسانيون أن فعل الكتابة والقراءة فردي، وأن الكلام اجتماعي، فإن هذا التوزيع لاقى اعتراضات كثيرة، وإعادة تنظيرات وتحليلات لا تزال تتابع. وإذا كانت الفلسفة التحليلية الأنغلوسكسونية ـ النمساوية قد أعطت لهذه المشكلة منحى عملياً وتجريبياً، فإن أوستن خاصة ذهب إلى اعتبار أن للكلام فعلاً، وكأن المكتوب يشكل منطقة اللافعل. لكن جون سيرل (John R. Searle) رأى أن اللغة بذاتها هي سلوك وأفعال.

انظر كتابه: J. Searle: *Les actes de langage.* Collection: Savoir, Paris: 1988. P. 47-91.

(20) هناك إشكالية التعارض بين الأصلي / والمشتق أو الفرعي، في فلسفة اللغة. فإن الفيلولوجيا كتاريخ نحوي للعبارة، إنما تحجب المعرفة بمعناها اليوناني، من حيث هي الأوسيّا (Lousia). وهو ما أشار إليه بدقة دريدا في كتابه: «هوامش الفلسفة» في مظان متلاحقة، وخاصة عند تعرضه لمفهوم التواصل الذي رأى فيه مفهوماً لسانياً أو إعلامياً أكثر منه كينونياً. كما لو كان يرد بصورة غير مباشرة على فلسفة هابرماز. انظر

خاصة في كتابه: Derrida: *Marges de la philosophie*, P. 73 - 78, 365 - 390.

(21) Foucault: *La pensée*, Ed. Fata morgana.

(22) Ibid. L'introduction

(23) M. Blanchot: *L'écriture du désastre*, Gallimard; P. 105.

هوامش ومراجع الفصل الثالث

(1) قام المنطق والفكر الكلاسيكي بشكل عام منذ جذوره اليونانية على هذه المسلمة وهي كون الفردي لا يصلح موضوعاً للمعرفة، إلى أن تمّت الكشوف العلمية الحديثة جداً، التي أبرزت اختلاف الفردي عن صنوه مهما ساد بينهما التشابه التام. ولقد استطاعت اللسانيات والسيميولوجيا تأكيد دلالة المفردة. وبذلك فإن اللحظة الراهنة التي يسودها فكر الحداثة البعدية تتّصف بعودة كاسحة لثقافة الفرد والفردية، ولكن بدلالات متميزة عما يفهم من هذه الملفوظات عادة. وتكاد تقوم اليوم مكتبة جديدة غنية ومتكاملة حول فردية المعرفة والكينونة والسلوك. وهذا البحث مقدمة أولى لدخول عتبة تلك المكتبة بتلمّس أولي.

(2) صحيح أنّ الجدل أعطى لشكلانية المنطق حركية العلاقات بين المفاهيم، لكنه اختار نماذج من هذه العلاقات. وبالتالي ألغى حركتها. وقد بيّنت الفلسفة التحليلية، اعتباراً من روادها الأوائل، وخاصة فريجه (Frege) الذي يعتبر مؤسس المنطق الصوري - أو الشكلاني بالمصطلح الحديث - في معناه العصري، بينت أنّ اللغة هي المنطق الطبيعي الأول، وأن العلاقات بين الملفوظات والعبارات مفتوحة دائماً، والنمذجة فيها لحظات موقتة. وقد تحدث أحد المناطقة المجدّدين، وهو (ريل) Ryle (1914) عن منطق لاشكلاني، كما لو كان «جغرافية منطقية» للمفاهيم. بذلك ينفتح حيز العلاقات بما يفيض دائماً عن أية نَمْذَجة، وبخاصة منها نمذجة الجدل بأشكاله التقليدية المعروفة. انظر في هذا الموضوع أحدث دراسة في المنطق:

Pascal Engel: *La norme du Vrai, philosophie de la logique*, Gallimard.

(3) من الضروري التمييز بين مفهوم التقدم (Le Progrès) الذي غلب على خطاب التغيير اعتباراً من القرن التاسع عشر، وبين خطاب الحداثة، وهذا التمييز هو الذي أعاد للحداثة أولوية دلالتها بمعزل عن شكل معين للتقدم اقترن بالعصر الصناعي الأول حتى غدا إيديولوجيا فاتحة منتصرة، ومحوراً للصراع الطبقي المغلف بشعارات اقتصاد السوق التي غدت بدائل عملانية عن خطاب حقوق الإنسان المعلن كمضمون شرعي وحقيقي للحداثة مع الثورة الفرنسية. فإنّ إعلان حقوق الإنسان آذن بولادة مجتمع الأفراد، في حين كان التقدم البرجوازي يسجّل على الأرض قيامَ مجتمع الطبقات.

يراجع للاطلاع الدقيق على ظروف إعلان حقوق الإنسان خلال الثورة الفرنسية التي تحتفل فرنسا ومثقفو العالم خلال صيف 1989 بمضي مئتي عام على وقوعها، يراجع الكتاب الآتي:

Marcel Gauchet: *La Révolution des droits de l'homme*, éd. Gallimard.

(4) ماكس ڤيبر: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**. الترجمة العربية: د. محمد علي مقلد واصدار: **مركز الانماء القومي**.

(5) إمانويل كانط: **نقد العقل المحض** (بالعربية)، ترجمة د. موسى وهبة، اصدار: **مركز الإنماء القومي**.

(6) اصطلاح الفلسفة المضادة ساد بعد منعطف 1968 في باريس. وصار يطلق على مختلف إنتاجات الفكر والأدب والفن الداعية لمرحلة ما بعد عصر الإيديولوجيات. وهو يعني خاصة في المجال الفلسفي ذلك الإنتاج المختلف الذي يخرج عن أصول البنية النصية كشكل ومضمون وتراتبيات للنوع الفكري أو الفني السائد. لكن فكر نيتشه الذي انبثق قبل منعطف الستينيات الباريسي بقرن على الأقل يعتبر بأسلوب كتابته (اللامنطقية الأكاديمية) وأفكاره (العدمية الجديدة) رائد الحداثة البعدية المصححة للحداثة «الأنوارية» - نسبة لعصر الأنوار - التقليدية.

تظل أهم دراسة عن نيتشه بهذا الاتجاه تلك التي حاضر فيها وكتب عنها هيدغر مئات من الصفحات والتي جمع أهمها في كتابه عنه والمترجم في مجلّدَيْن إلى الفرنسية:

M.Heidegger: *Nietzsche. I et II.* éd. Gallimard.

(7 - 8) الفرد الذي تفرزه الكتلة كما قدمته لنا النظريات الاجتماعية اعتباراً من (دركهايم) حتى (سيرج موسكوفيتشي) إنما يبدو كما لو كان من صنع الجماعة. وبالتالي ليس له كيان ما دام أنه ليس فاعل فرديته بقدر ما هو نائبٌ أو وكيل اجتماعيته أو هويته الكتلوية. لكن الفرد الجديد الذي يشكل انزياحاً عن الفرد الكتلوي، إنه الفرد ـ الموناد الذي يعيد انشاءه دولوز في كتابه الأخير. وهنا ليس الفرد شبحاً للكتلة كما طرح اقتصاد السوق الاستهلاكي، وليس هو مركزاً أوْحَدَ للعالم، لكنه مركز مبعثر، متعدد، ليس منفتحاً على العالم تماماً، وإن كان، كالكنيسة الباروكية (من عصر الباروك) يتلقى أضواء العالم إنما من فُتحات غير مباشرة خفية. إنه فرد عملياني داخل الكتلة كما يصفه بودريار.

Deleuze: *Le Pli, Leibniz et le baroque,* éd. Minuit. Baudrillard: *La séduction,* éd. Galilée

(9) يصف (موسكوفيتشي) هذا النوع من فردية الكتلة الجماهيرية التي تتعاطى السوق الاستهلاكية، تدعمها، وتذهب ضحيتها في آن واحد، بأنها الفردية الحيسوبة التي تجرِّد الجماعة من أبسط العلاقات الإنسانية، كالأسروية والصداقة، والاعتقادات والمبادىء المشتركة، ولا تترك للفرد إلا أنْ يعيش دائماً مغترباً عن الآخر. وفي كتابه عن «مجتمع المال» يقدم جورج زمّيل *(G. Simmel)* أحدث صورة عن الفردية الأنانية التي تجعل كل علاقة أخرى لا تقوم على حساب المصالح المتبادلة ليست غير مفهومة بل ضارة في توازن مجتمع المال.

(10) Jean-François Lyotard: *Le Differend.* éd. Minuit

(11) Deleuze: le pli..

(12) J. Baudriallard: *Les strategies fatales,* éd. Grasset.

يصف بودريار الفرد المتحصل أخيراً عن تلك الاستراتيجيات المحتومة التي اتبعها المشروع الثقافي الغربي، أنه هو الفرد الحيادي الذي لم يعد له علاقة بأي تعال. هو معرَّف باللاتعريف، ليس تعريفاً شخصياً. فهل هي لحظة الكارثة أخيراً. ويجيب بودريار: بل إنها مثالية الكارثة، على طريقة فهم رينه توم لها. وليس بالمعنى الديني أو الأسطوري في حلول الشر المطلقة أو النهاية العدمية. إنها تلك الكارثة/الشكل التي تضع حداً لنظام أنظمة معرفية مع كل ظلاله وتطبيقاته السلوكية والذوقية. إنه عصر الفرد الذي ينهي التاريخ الفكروي، ولكنه لم يكتب بعد تاريخه الآخر.

(13 - 14-15) يثبت علم البيولوجيا أخيراً أن الكائن الحي فردي اعتباراً من ورقة الشجرة وأصغر حيوان وحيد الخلية إلى أرقاها وهو الإنسان. إذ رغم تماثل أنسجة النوع ووظائفه إلا أنّ التركيب الخلوي اعتباراً من المرسلة (ADN) لا يمكن أن يتطابق بين فرد وآخر. وكذلك فإن تحطيم نواة الذرة كشف في الجُزَيْء الأخير طاقة لا يمكن ضبط حركتها إلا عبر حساب الاحتمالات، وليس حسب الحتميات المعروفة في العالم الأكبر. يراجع في هذا الموضوع خاصة:

Edgar Morin: *La Méthode II, La vie de la vie.* éd, Seuil.

Jacques Ruffié: *De la biologie à la culture.* Ed. Flammarion.

وكتاب: **منطق العالم الحي**. بقلم: فرنسوا جاكوب. ترجمه إلى العربية: علي حرب. وإصدار: **مركز الإنماء القومي**. وتعتبر الكتاب مرجع الدراسات التي أتت بعده حول عوامل الوراثة الخلوية، وفروقاتها الفردية. والمؤلف حائز على جائزة نوبل لاكتشافاته العلمية الحاسمة في هذا الميدان.

(16) الإتنولوجيا الحديثة اهتمت بالأنا الجمعي (Le je pluriel) انطلاقاً من مورغن Morgan حتى ليفي ستروس، مروراً بـ موس وليش Leach المتوفى حديثاً، وميد Mead. وعندما درسوا ما دعي بالشعوب الابتدائية كانوا يبحثون عن الشخصية الأساس التي يتشكل بموجبها النفسي والاجتماعي والثقافي لهذه الإثنية دون غيرها. وهؤلاء الباحثون كانوا يعتقدون ولا شك أن الفردية نتاج الثقافة الغربية وحدها، وتكونت بعد اختراع الكتابة والمطبعة، والرواية، والمذكرات الشخصية إلخ. . وبالطبع مع قانون تقسيم العمل في ظل الصناعة والتبادل الحديثين. غير أنّ القبلية أو العشيريّة لا تمحي السلوك الفردي ولا المسؤولية الفردية، فهناك

يسير العام الطقسي والفردي الخاص متوازيَيْن. وهذا ما أظهره خاصة J.P. Vernant في كتابه الصادر حديثاً تحت عنوان: *L'individu, La mort et L'amour*

وبحث خاصة في المجتمع اليوناني القديم، ويبرز الفردية من خلال المفهوم الحقوقي الذي يؤرخ لظهور الفردية في المسؤولية والشهادة. كذلك أثبتت الدراسات الأحدث لمجتمعات الأمازون عبر المفهوم الحقوقي مثل هذه الخاصية الفردية في مسؤولية المجرم أو المنحرف حسب معايير تلك الإتنيات.

(18- 17) Lyotard: *Temoigner du différend. éd.* Osiris.

(19) Lyotard: *Le Postmoderne expliqué aux enfants.* éd. Galilée, P. 34.

الخاتمة

القسم الخامس:

ما بعد نقد النقد: الحداثوية البعدية

ا ـ نحو قطيعة الفراغ

لا يمكن للحداثة البعْدية أن تحقّق قطيعة مع الحداثة، مثلما حقّقت الحداثة قطيعةً مع النظام المعرفي القديم. ذلك أنّ الحداثة قامت على أساس تقديس الجديد إلى درجة جعله مفهوماً طغيانياً جعل حركات الابتكار في الفن خاصة تتابع ما يسمى بالطلائعية، وكأنها نوع من الهوس بالتغيير لمجرّد التغيير في ذاته. وبالتالي، فقد وضع مفهوم التجديد كنقيض جاهز لكل مفاهيم أخرى تتعلّق بالماضي والتراث والموروث والمتخفي. لكن التجديد بهذا المعنى غدا مصدرَ تعصّبٍ من نوع آخر، وواحدية في التفكير والتذوّق والتقييم. فاللهاث وراء الجدة صار نوعاً من تقديس الموضة واللامع العابر، وكل ما هو باهر ولكنه زائل، ومثير ولكنه سطحي، ومغر ومشوّق ولكن بدون أساس. فالشفافية ترجمت إلى الضحالة؛ والابتكار تمت ممارسته وكأنه ألعاب سحرية وخداع بصري، واعتماد الشكل تمّ تحويله إلى التسطيح اللفظي، والعبث الطفولي.

والمدارس الجمالية والنقدية أخذت بالاستعارات شبه الفلسفية، ولكنها بنيت على تجريدات فقيرة. وفي حين انطلقت الحداثة من نزعة استبعادية لكل ما لا ينسجم مع دعواها ودعاياتها، فإن الاستبعاد أضحى غاية في ذاته. في حين أنّ الحداثة البعْدية تعكس حركة الاستبعاد نحو الانفتاح والاستيعاب وتنويع النظر في كل مجال، من حاضر وماض، من جديد وقديم، وقومي وطني وعالمي. إنها تكسر شوكة التصلّب، وتنفلت من عقال التعصّب. وتحاول أن تنقل الحداثة من عرش النخبة والنخبوية والانعزال الفوقي إلى الجماهيرية المعترفة بمقوماتها، بذراتها، بأفرادها. إنها تنشر ديمقراطية الحسّ الجمالي واكتشاف الرائع، وتعميم البحث عن نماذجه المفردة التي لا تتكرر. تُنزل الإبداع من مستويات عبادة الذاتيات المطلقة إلى مصادفة الأفراد المجهولين، والالتقاء بلحظات الخلق البسيطة، ونشر المسرات الممكنة والمبذولة، واكتشاف التفاصيل وكل اللونيات. بكلمة واحدة إنها تكسر احتكار الاختلاف ونخبويته، وتعصّباته.

فالجديدُ حقاً هو ما لا يريد ـ أن ـ يكون ـ كذلك، من أجل أنْ يكون جديداً. هنا يتحقّق اختراق الحداثة البعْدية، إذ إنها بضربة تعيد تحرير الحداثة من ـ إيديولوجيا ـ الحداثة. تنقلها من الحرف الكبير، إلى الحروف البسيطة العادية. تجعلها تتهوّى ثانية، تعيش وتتشرّد في طرقات المدينة. إنها عودة إلى مواجهة الفراغ والتجوّل في أنحائه. فالالتقاء بالفرد ـ الذي هو عَدَمٌ تجوهُر في الأساس لجوهره ـ إنما هو الشخصنة مقابل الذاتوية، وصدفة الشارع والمقهى والحرف والنغم،

وصولاً إلى حدود ← معرفة ـ بدون أل التعريف، مجرّد أية معرفة. فتكاد الحداثة البعْدية تفارق حتى ذلك التعريف الأصلي للحداثة من حيث إنها هي إشارة ← المايحدث. تأتي الحداثة البعْدية هنا لتكون هي إشارة ما لا يكاد يكون له ثمة حدوث. لأنه هو ذلك الحدوث الذي لا يعرف كيف يعلن عن حدوثه. هو كالفرد تماماً الذي ليس هو إلا حدوث فرده، ومع ذلك يكاد يمر قبل الذاكرة، وإن كان يبقى بعدها. . في اللاّشيء. إنه مفردةُ الحدوث، وكلمتُها الكينونية إن شئنا، بدونه لا يصدر كلام، ولا ينمو نصٌ ولا تتأطر لوحةٌ أو يصْدح نَغَمٌ. لكنه يؤجِّل التعريف بذاته، لأنه يفضل أن يمرَّ شخصُه أولاً. وشخصُ الفرد هو بمثابة اللحن الذي يصدر عن وتر، لكن اللحن يجيء مختلفاً عن وتره. فالفرد هو شخصه. لكن الشخص لا تعريف له إلاّ عندما نلتقي به. وبعد اللقاء لا تنوب عنه أيةُ ذاكرة.

هكذا يغدو الفن ما بعد الطليعي، وما بعد الحداثوي: إنه يتنكر حتى لأبسط قواعد فهمه القديمة المألوفة والتي ثبتتها الحداثةُ ذاتها كإيديولوجيا مضادة دائماً. لأنه هو هذا الفن الذي يرفض التسلسل من أصلٍ أو هوية. ولا يدّعي فتحاً ولا كشفاً. ولا هو يصدر عن موهبة أو عبقرية خارقة. واستثناؤه الوحيد أنه قد يشغل حيزاً من جدار ثم يختفي. إنه البارد والذي تقع عليه النظرة الباردة. إدهاشه الوحيد أنه لايدري لماذا يمكنه أن يُدهش. وفلسفته الوحيدة أنه يمكنه أن يطفر خارج كل فلسفة دون أنْ يعلق به من آثارها إلا ما يعلق من ظل شيء على الماء.

عاشت الحداثة على أطروحة القطيعة. وكانت دائماً بمثابة النظرية المضادة لكل ما يغاير تسميتها. وذلك لكونها كانت تناضل من أجل تغيير جذري وشامل لنظام الأنظمة المعرفية السائد. فكان عليها أن تستحضر نقيضها دائماً من أجل أن تثور عليه وتجدّد نفيها المستمر الملحاح له. بينما تجيء الحداثة البعْدية في أرض سهْلٍ مستوية، لا تكاد تحتاج حتى إلى ذكرى نقائضها. فهي لا تطالب بالقطيعة والقطائع لأن ما كانت ـ تتطالب به قد تحقق وصار من مخلفات الماضي. ولأن الجديد لم يعد محتاجاً إلى الثورة وابتكار ساحات الصراع في كل مكان. فقد ساح الجديد في كل مكان. صار في متناول الجميع. أنزل عن كاهله مهمة الاستبعاد والإقصاء. غدا ديمقراطية الذوق والإبداع المتاحين للجميع. وكسر الفنُّ حدودَ الأجناس والأنواع، بعد أن نزل من عليائه وفارق نخبويته. إنه كالهواء يتنفسه إنسان الحضارة الاستهلاكية في كل الأجواء. وتصير الجماليةُ مرافقة للأشياء كلها من هندسة البناء وأثاثه إلى السيارات والواجهات، وشوارع البضائع والأضواء والألوان. ومباهج المودة، والتفنن في ابتكار طرق المعيشة، وقضاء أوقات الفراغ، والتمتع بكل الفنون في كل مجال. فالموسيقى لا حدود لألوانها ومراكز عزفها وبثّها. واللوحات غادرت إطاراتها منذ زمان طويل وانسفحت فنونها على الجدران، والديكورات، والملابس والمصنوعات والمزخرفات. وغدت الأشياء الجميلة تملأ فراغ الحس والمكان معاً، وتجذب كلَّ ملاء النفس إلى خارج منها. حتى تعيد الفردَ قصبةً فارغة تصدح لأبسط نسمة وهبّة تمر بها من خارجها. والمُتعيّة لم تعدْ تقتصر على الموسرين والأغنياء وإقطاعيات الأنظمة القديمة المعرفية والاجتماعية. لقد استطاعت وسائل الإعلام هدم الجدران وتشفيفها. صار كل شيء قابلاً للرؤية والسمع وحتى اللمس والمعاشرة الجسدية المباشرة. ودخل كلُّ العالم كلَّ العالم. والتلفزيون يكاد يشرك الجميع في أحداث الجميع. والكرة الأرضية رجعت قرية إعلامية محدودة صغيرة. كما كان يتنبأ ماكلوهن منذ أواسط القرن.

وهنا الفرد الذي كادت أن تطيح بذرته ثقافةُ الإنسان ذي البعد الواحد، اندفع ليعثر على بعده الخاص، على تفصيله المختلف حتى ضمن النسيج الواحد، اكتشف خليته الصغيرة البسيطة، وعثر في آلاف الأشياء المعروضة على ما يشكل عَرْضه الخاص، واحتفالاته الجزئية العابرة، إنما تلك التي تؤلف مُتَعَهُ العَرَضية خاصته. تلك التي يمكنه أن يمارسها وسط الجماهير إنما تحت معطفه الخاص. فالمتعة مبذولة. وملكيتها شائعة لا تدوم لأحد، عابرة. والتنقل بين لذائذ السمع والبصر واللمس والمعدة والإيقاع والزهو بالملبس والتمتع بحرية أشكاله وتنوعها غير المحدود، وممارسة اللعب في كل شيء، والرياضة، واختيار هوايات لا تُعد ولا تُحصى، وتغيير العلاقات والأصدقاء والمحيط، والسياحة والعطل الأسبوعية والسنوية، وكل هذه البرامج الفردية البسيطة لتخطيط حياوات ضائعة تحت ملايين الحيوات الأخرى... كل هذا وهذه لم تعد متعاً مسروقة، ولا رشوات المجتمع الاستهلاكي لجماهيره الأسيرة لخِدَعِه وبهارجه، ولكنها أصبحت حقوقاً تفصيلية لامتناهية لإنسان العصر، لا يعوّض بها عن افتقاد مأساوي لأهداف كبرى، لعصور الهموم الكونية والميتافيزيقية المندرسة. إنما هي التي تؤلف هوامش الحرية الممكنة الوحيدة التي بالمستطاع أن ينتزعها الفرد من ثقافة الكتل البهماء. إنها انتقامُه المتواصل من وطأة الرأسمالية. ولعلّها هي الثورة الوحيدة الممكنة على الرأسمالية داخل نظامها بالذات، بعد أن تبخّرت كل أحلام الثورات الطبقية والأممية المنقرضة.

ذلك ما كانت أركيولوجيا المستقبل عند فوكو قادرة على تلمس أحداثه. حتى قبل أن يبدو لها مطلع واضح. بينما كان مركوز يخشى طغيان مبدأ المردود على مبدأ الواقع، أو الطبيعة الأصلية للإنسان القائمة أساساً على الرغبة. ويرى أن قَوْلبة إنسانٍ بِبُعْدٍ وَاحد هو ما يعمل على نحته وتثبيت نموذجه مبدأ المردود، فإنَّ الحداثة البعْدية وجدت ذلك الشق الذي يمكن من خلاله إحداث الإزاحة، فإنَّ النموذج الاستهلاكي لم يستطع أن يصمد كإيديولوجيا، إذ كان مشغولاً بتحطيم الإيديولوجيات الأخرى. لكن انبثاق الحداثة البعدية لم يمهله لينشىء إيديولوجيته البديلة عن كل تراث الأنظمة المعرفية السابقة التي دمرها عن بكرة أبيها. فالحداثة البعدية شكلت **الثورة = اللاثورة** الوحيدة الممكنة في ظل السيادة المطلقة للرأسمالية وطنياً ودولياً. في أوج هذه السيادة سرقت الحداثةُ البعدية إيديولوجيا المجتمع الاستهلاكي وحولتها لصالحها، وعلى أنقاضها الأصلية. فبدا كما لو أن الرأسمالية في مرحلة العصر المدعو بعصر ما بعد الصناعي، قد افتقدت إيديولوجيتها. وصار جلّ اعتمادها على نظام أنظمتها ليس المعرفية، بل البيروقراطية التكنولوجية. مما سمح للمفكر الاجتماعي الأميركي **دانييل بل** (D.Belle) في كتابه الثاني الهام **«التناقضات الثقافية للرأسمالية»** وبعد كتابه السابق المنعطف: **«نحو المجتمع - ما بعد - الصناعي»**[1] - أن يجزم بحدوث قطيعة وانفصال في ظل الرأسمالية ما بين وجهها الإداري البيروقراطي - التقني، ووجهها الثقافي. إذ ليس أحدهما مرجعاً للآخر، ولا بينهما ثمة جدل. فكلٍ منهما مفترق عن الآخر. وهذا معنى الإزاحة (L'écart) هنا. وقد ساهمت هذه الإزاحة أو الانزياح في إحداث منطق العصر - **ما بعد - الصناعي**. وفيه تظهر الرأسمالية عاجزة إلى حد بعيد عن تثبيت إيديولوجيا اليمين المحافظ التقليدي، المعروفة. فقد تساقطت هذه الإيديولوجيا مع الإيديولوجيات الأخرى التي خاصمتها وحاربتها قروناً عديدة. ذلك أن ما حدث حقاً هو أن الإيديولوجيا في حد ذاتها هي التي انهارت باعتبارها نظامَ أنظمةٍ معرفية بصرف النظر عن مضمونها سواء كان يساراً أو يميناً، ثورةً أو محافظة، تيولوجيا أو علمانية أو حداثة. ذلك ما يسمح

بتسمية عصر ما بعد انهيار الإيديولوجيات، أو **الإيديولوجيا** ـ بخط كبير ـ بأنه **عصر الفراغ**. أي الفراغ من الإيديولوجيات وصراعاتها على صعيد الفكر أو الممارسة أو المؤسسية.

بهذا المعنى يجب أن ننظر إلى تنازلات نظام غورباتشوف عن نظام: رأسمالية ⇄ اشتراكية الدولة التي أقامتها الستالينية حتى عهد بريجنيف، بحيث لا تعتبر مجرّد هزيمة عقائدية تجاه الإيديولوجيا الرأسمالية وأنظمتها الغربية القائمة والمستمرة. ذلك أنه مثلما تجاوزت الرأسمالية عصرها التقليدي إلى نموذج المجتمع ـ ما بعد ـ الصناعي، كذلك يحدث للاتحاد السوفييتي وأتباعه ونظرائه مما كان يسمى بالمعسكر الاشتراكي، أنْ يواجهوا جميعاً حتمية الانتهاء من استبدادية الإيديولوجيا، والولوج إلى منعطف الفراغ الذي تملأه **الحداثة البعدية** وحدها ليس كإيديولوجيا، بل كإيديولوجيا **مضادة** ← لكل إيديولوجيا.

هنا يظهر خطاب الثقافة مستقلاً، ربما لأول مرة، عن أواليات المرجع الاقتصادي. وينشىء جاهزيته الخاصة. في حين أنّ النموذج ما بعد الصناعي للرأسمالية يعتصم بجاهزيات النظام البيروقراطي التقني الذي يبدو أنه قابل بالتعايش مع المعترضين عليه. ولا يدخل ولا يدخلون هم كذلك، معارك التصفية المتبادلة فيما بينهما. هنا نفهم ما تعنيه **النظرة الباردة** (Loock Cool) التي تشيعها الحداثة البعدية ليس في أجواء الثقافة وأنديتها فقط، بل في العلاقات الاجتماعية، وعلاقات ما بين الدولية كذلك.

الحداثة البعدية، ليست طليعية فكرية أو فنية، وليست دعوة سياسية أو إيديولوجية، لكنها هي التي تأتي وآتية بعد كل معارك الطليعيات والإيديولوجيات والحداثويات. إنها هادئة وباردة. وتطلب من مفكريها وممارسيها ألاّ يكونوا وألاّ ينظروا إلاّ هادئين وباردين، ويتمتعون بالنظرة الباردة إلى أنفسهم والعالم من حولهم. فلقد انتهى تاريخ الحماسات. والمحاربون يعودون جميعاً إلى ديارهم وأهلهم مخلّفين جبهات الصراع للمتاحف. وما يتبقّى للفكر والانهمام هو موضوع واحد، لا يبرح جسد الواحد منا. هذا الذي استُخدم دائماً وسيلة احتراق وحريق لكل الحماسات السابقة. آن الأوان ألاّ يكون إلا واسطة للحمه ودمه فقط.

* * *

فهل حقاً استطاعت الثقافة أن تنفصل عن بنية المركب **الاقتصادي/ التقني**، التي يمثّلها ويحكمها نسيج العلاقات السلطوية التقنية في ظل تجاوز الرأسمالية إلى مرحلة الانتاج ما بعد أو ما فوق الصناعي السابق. وإذا كان هذا الانفصال بمعنى القطع عمّا كان يؤلف قاعدة مادية له، قد أعطى للثقافة دورها المعهود، وهي أن تكون محلّ وصوتَ الاعتراض الدائم على أواليات تلك البنية البيروقراطية التقنية المسيطرة، فمعنى ذلك أنّ الحداثة البعْدية ليست سوى عودةِ الثقافةِ لاستقلالها القديم، وممارسة دورها الحقيقي، وهي كونها العارفة بـ/ والكاشفة للما يحدث، والمعترضة على أواليات النموذج الرأسمالي الجديد من داخل كيانه الاجتماعي والتاريخي، في وقت واحد.

فذلك ما يفسر حركة التغير الدائم في ميادين الفكر والفن التي صاحبت دائماً قفزات البنية البيروقراطية التقنية في مختلف مراحل نشأة الصناعة والصيغة البورجوازية المرافقة لها في الغرب، وخلال أبعد هذه المراحل تطوراً التي نشهدها في لحظة التحوّلات الفكرية والتقنوية الكبرى الراهنة.

لعلّ من أهمّ ما يؤكد الملامح الأساسية للحداثة البعْدية أنها لم تعد تقنع كما كانت تفعل ثورات الحداثة السابقة، بمجرد خلق المعارك الإيديولوجية على هامش التحولات البيروقراطية والتقنية. بل إنَّ الحداثة البعْدية لا تجد أمامها اليوم ما يشكّل عقبات أو حواجز تمنع انتشارها وتمدّدها إلى مختلف مجالات الحياة بدون أن تفتح جبهات من الصراع الإيديولوجي المعهود. فكل قطاعات الحياة الاجتماعية والفردية تفتح أبوابها أمام رياح التغيير المستمر. والجميع يطفر مع أجنحة الخيال. والكل يطلب المختلف. ويبحث عمّا يدخل إلى نفسه المسرة، ويحررها من إيقاع الرتابة، ويطلقها من أسر الآلية. حتى ولو كان ذلك في مجال أبسط المتغيرات في البيت والشارع والمكتب، وفي مزاولة الهوايات والعلاقات المختلفة. فلم يبقَ أمام إنسان الغرب من هموم كبرى بعد أن كادت الوفرة أو الراحة تعمّ معظم قطاعاته. وغدت نُخبه، بل معظم قطاعاته هذه تبحث عن المسرات الصغيرة والعابرة، والغرائبية، حتى استعادة أجواء القرون الوسطى، وإحياء أسرار السحر والتنجيم، وتأليف الجمعيات والطرق شبه الدينية والروحانية، واصطناع الطقسيات البدائية، وتمجيد العودة إلى الطبيعة والسياحة في مجاهل الغابات والصحارى والقطبين الشمالي والجنوبي.

أما السياسة وقضاياها الكبرى التي كانت تعبّىء المشاعر والأفكار، وتقسم المجتمع إلى يمين ويسار، وتستقطب الشباب والقوى العاملة والطلائع المثقفة في أحزاب وجبهات شعبية ووطنية وسواها، فقد انحسر سحرها، وتغيرت ملامحها إلى أقصى حدّ. وانسحبت من معظم مجالات الاهتمام الاجتماعي والفردي. ولم يبقَ في ميدانها إلاّ الساسة المحترفون أصلاً. وكادت الأحزاب والحكومات تتحوّل إلى شركات من القطاع الخاص منشغلة ببعض قضايا القطاع العام. أمّا إنسان الحياة اليومية فهو منسحب من معظم نشاطاته السياسية التقليدية المعروفة في مجتمع الأمس خلال الخمسينيات والستينيات. ويكاد لا يتذكرها إلاّ في مناسبات الانتخابات. وحتى هذه فمن دورةٍ إلى أخرى تغيب عنها الأكثرية الناخبة. فظاهرة تقلص عدد المشاركين والمقترعين تنخفض إلى ما هو دون النصف وأكثر، وغدت من العلائم التي تشير إلى اختفاء المنتخب السياسي العام، ليحل مكانه المنتخب المحلي في البلديات والأنشطة الترفيهية والرياضية الأخرى. والصحافة السياسية كذلك هي في تدهور متواصل. بل كل المقروء والمكتوب يتراجع وراء تقدم المسموع والمرئي. وفلسفة العمل كلها تلقى ذات المصير من التحولات المضادة. تلك التي كانت في أساس انطلاقة الصناعة والتجارة والإنتاج الكثيف. فإنَّ ثمة أخلاقاً أخرى غير تلك الأخلاق البروتستانتية التي كشفها ماكس ڤيبر في أصل الانطلاقة. وتلك الروح التطهرية والمنخرطة في العمل والدقة والتنظيم وتسريع الإنتاج، تحلّ مكانها أخلاقٌ وروحٌ أخرى، تشيد بالفراغ والعطل، وتقليص الجهد إلى حدوده الدنيا، والانصراف عن هموم العمل والمكتب والمتجر إلى تنظيم المتع وإعداد برامج الرحلات الأسبوعية والموسمية والسنوية.

أما السياسة ومصارعها الكبرى فقد تركت لشاشات التلفزة في بيوت الغرب تطلّ من خلال معارك القمع والجوع والاقتتال الأهلي التي تعرضها هذه الشاشات باعتبارها هي الحياة اليومية لإنسانية أخرى، تقع ما وراء حدود العالم المتحضّر. . إنها إنسانية العالم الثالث التي غَدَت تشكل للمتفرج الغربي ذكرياتٍ سحيقة، يوم كان لا يزال يحيا فترة ما قبل تاريخه، تاريخ الرفاه والاستجمام الدائم، والبحث عن متع طفلية لم تهرم بعد.

ومع ذلك فإن الاهتمام بقضايا الشأن العام في الغرب ليس غائباً تماماً. ولربما كانت مشاكل البيئة والتنبه لحساسيتها وخطورة الكوارث التي بدأت طلائعها تبرز من خلال تغييرات سلبية في الفصول وحالات الطقس، ومشاكل التلوّث بكل أنواعه في الجو والأرض والماء والغابة.. والجسد، فقد صار كلّ ذلك مصدرَ قلق من نوع جديد للطلائع الواعية سرعان ما يغدو من الهموم العامة التي تتناول الجميع. فالحزب «الأخضر» هو حزب السياسة الراهنة وله المستقبل وحده على أنقاض أحزاب اليمين واليسار. والرأسمالية «المتوحشة» هي التي سوف تُستهدف من جديد عبر هذا الجنون الفظيع في استهلاك كل ما هو حيّ في الطبيعة. فإن شعارات إنقاذ الجو والموارد الطبيعية والأنهار والتجار والغابات وحيواناتها وجسد الطفل والمرأة والشاب والعجوز.. هي أهداف السياسة البديلة عن كل سياسات الماضي وإيديولوجياتها وأحزابها ومعاركها، وهي التي أخذت تزيح كل ما عداها من ساحة الاهتمام اليومي. وسوف تحقق هذه السياسة ما لم تستطع أن تحققه كل صراعات الماضي، إذ ستكون حقاً سياسة للجميع، لكل الناس، للإنسانية عامة، تخترق القوميات والعنصريات والقارات. وتتجاوز خطوط الفصل بين عالم أول وثان وثالث، وتصير للعالم كله. فالسياسة الخضراء هي المحور الراهن والمستقبلي الذي سيعيد صياغة مختلف حقوق الإنسان ونضالاته العريقة، من منطلق وحدة الوطن/ الأرض، للجميع. سيكون هو محور التحوّل المادي الموضوعي الأكبر الذي لم يخطر ببال أكثر إيديولوجيات الماضي ثورية ورؤية مستقبلية.

فما سوف يُغَيِّرُ العالَم حقاً، كلَّ العالم، ليس وحدة الطبقة العاملة في كل العالم، بل وحدة الإنسان مع الطبيعة، مع الحياة، من جديد. فذلك وحده هو المخوّل بأن يوقف الانهيار الشامل نحو الفناء المطلق. يشكل القطيعة الحاسمة مع نظام الإنتاج من جذوره الفكرية وأشكاله الاقتصادية وأهدافه التسويقية. عند ذلك ستواجه الرأسمالية أعلى مراحلها حقاً، عند أخطر مآزقها. فإن تغيّر مادة الإنتاج وآلاته وأهدافه يعني أنَّ نظاماً جديداً مختلفاً كلياً هو الذي سيرث الأرض من بعد الرأسمالية. وإلاّ لن تكون هناك أرض لأحد. والآن فإن خطر الدمار الشامل لحضارة الوفرة والرفاهية، وحضارات العوز والقهر الأخرى لن يوفر أحداً، لا غرباً ولا شرقاً. وإن موت الأرض سيحل مكان الحرب العالمية النووية. وبلاد أوروبا وأميركا، المستهلكة أرضاً وجواً وإنساناً، هي المعرَّضة أكثر من بقية أصقاع الأرض، لخطر موت الأرض والجو تحتها وفوقها.

الحداثة البعْدية تأتي لحظةَ وعي نادرة في حياة الشعوب والحضارات. وهي إذا كانت قد أتت نتيجة تصفية نهائية لجبهات الإيديولوجيات، وتتويجاً للحداثة التي انتصرت في مختلف معاركها على الخصم المتصوّر تارة في الموروث، أو المعهود، والمتداول، والنمذجية والصَّنميّة.. إلخ. فإنها في الوقت نفسه عندما توفر للفرد حجمَ سعادته الأصلي المطلوب، أي عندما تحقق له حلمَ السعادة الحقيقية، فإنها تذكّره في آن معاً أنَّ الثقافة المستقلّة عن مراجعها البيروقراطية والتقنية لابدّ لها من العودة إلى هذه المراجع كيما تجعلها تخضع هي كذلك لمتغيراتها. فالحداثة البعْدية المترعرعة في ظلال الرأسمالية ذاتها ومراحلها المتقدمة، لا يمكنها أن تغفل عن موضوع اعتراضها الأساسي: ألا وهو جنون الإنتاج الكمي وانفلاته الوحشي، بحيث يستهلك في النهاية آخر ذرة حياة أو مادة في الهواء والإنسان والأرض. ولذلك يتمسّك الفكر التاريخي الجديد بلحظة الحداثة البعْدية وكأنها هي أعلى منعطفات المستقبل الإنساني. لأنها هي المدخل الحقيقي إلى عصر

التاريخ، من عصور ما قبل التاريخ. فالاختلاف يعمّ كل شيء. ويصير وحده هو المعيار وهو موضوع قياس المعيار في الممارسة السليمة. ذلك لأن الحداثة البعدية تضع حداً لما يسميه (ليوتار) بالحكايا المستحيلة، أي كل تلك المذهبيات الكبرى التي حاولت أن تعتقل العقل في إنتاج وحيد له يأخذ طابع العقائدية المطلقة.

فالرأسمالية رغم صمودها، وإمكانياتها المتجدّدة في تجاوز مراحل نموها، سوف تظل واحدة من أكبر هذه الحكايا المستحيلة التي مع ذلك تظل ممكنة. ولكن حقّ الاعتراض عليها، من قبل الثقافة، وظاهرتها المعاصرة: الحداثة البعدية، ليس هو كل ما تسمح به الرأسمالية. ولابد أن تصل الرأسمالية إلى الحالة التي تغدو فيها مقاوماتها المتعددة [الاستيعاب، الحوار، التلاؤم، والتكيف، التغير المحدود إلخ. . .] أضعفَ من قوة المعترضين ليس على حكايتها المستحيلة فحسب بل على ما تتمتع به هذه الاستحالة ذاتها من الممكنات. فالحزب الأخضر سيكون المعترض الأكبر والأخير. سيفرض الاستحالة النهائية على حكاية الرأسمالية، باعتبارها أعلى ممكناتها.

من التطهّرية إلى المُتعية، ومن محاسبة الذات وصرامة الاقتصاد الفردي في المال والإنفاق، كما في العواطف والسلوك، كما في الأفكار والمفاهيم، إلى التمتع بكل ملذات وألاعيب ومسرّات السوق الاستهلاكية الحديثة، وإطلاق حريات الأفراد والتوغّل أكثر فأكثر في استخدام الآلات الحديثة وصولاً إلى مرحلة الكومبيوتر، الذي هو بمثابة أعلى مراحل تجريد الآلات والانتقال من حضورها المادي الكثيف إلى التعامل مع رموزها وأرقامها عبر الحاسبات الالكترونية، كل ذلك في الحقيقة جعل المجتمعات الصناعية تحيا عبْر قفزاتٍ سريعة من ألوان المتغيرات في كل شيء، حتى بلغت حالة تشبه الإشباع، استهلكت قبلها كلَّ مخزونها من الحرمان والقمع والتحجيم والخصي؛ فيكاد يولد الجيل وسط فراغ من ملاءة كل شيء حوله وجوداً وممارسةً[2]!

أنجزت الحداثة جميع معاركها الأساسية، وأسقطت كلَّ الحواجز أمام المستقبل. لذلك إذا ما أتت الحداثة البعْدية فلن تلقى أمامها ما يعيق حركتها. فهي - في - الفراغ إذن، وتكاد تكون فارغة هي أيضاً. لكن التاريخ والعالم يندرجان تحت حواسّها بكل أحداثها وأشيائها. فهي لا تؤكد المستقبل من أجل أن تقلّل من سلطان التراث، الذي لم يعد له مثل هذا السلطان. وهي ليست مسعورة بالتجديد والتغيير. لأن كل شيء من الأمس واليوم وغداً، وهنا وهناك، يمكن أن يكون له طعم ومذاق. لا شيء ينفي سواه. والاختيارات التاريخية والمصيرية الكبرى غدت زهوراً في حديقة هادئة. يمكن للحداثة البعْدية أن تتنشّق عطر هذه الزهرة، أو تلك، دون أن تحكم على إحداهما بالزوال لصالح الأخرى.

على الرغم أن عصر الحداثة البعْدية لم تظهر بعد جميعُ معالمِهِ، فإن روادَه من مفكّري لحظة الانعطاف الراهنة، ومن فنانيها ومبدعيها، يتأرجحون أملاً وتوجّساً أمام الفراغ الجديد. فما هو ذلك التاريخ الذي يشيعونه إلى المتاحف والأقبية والمخازن بكل مجلّداته وعصوره وعقائدياته وملاحمه الرهيبة. وهل هو حقاً كفّ عن أنْ يكون هو ذاته. وصار: ما قبْل التاريخ بالنسبة لطبيعة التاريخ الجديد الآخر الذي يولد من هذا /وفي الفراغ. وهل سيكون لديه قصص وحكايات جديدة مستحيلة. وكيف يمكن للفراغ أن يكون له تاريخ، وأن ينشىء تاريخاً.

أليس ذلك ممّا قد يوحي بطمأنينة إلى البعض، ولكن بالقلق والارتياب إلى تلك القلة ـ

ولعلها الأكثرية الصامتة ـ التي لا تزال تعتبر أن عصور نسيان الكينونة لا يمكن لها أن تزول بهذه السهولة. فالتقنية التي استراب منها هيدغر كثيراً وحامَ حولها وحاورها طويلاً لم تؤدِ، كما كان يتوقع، إلى إلغاء مشكلة الكينونة من أساس وعي الإنسان والتفكر في ذاته والعالم. بل حدثت معجزةُ الانشقاقِ بين الكيان البيروقراطي التقني والكيان الثقافي الذي استطاع أن يبقى هو الآخر، والمختلف. وها هو من جديد، بعد تأكيد قطيعته، يعود إلى مناوشة الكيان الأول الذي يحسب أنه وحده المسيطر. تتحقق المناوشة بمولد اللون الأخضر مرة ثانية، باعتباره هو أهمّ أعلام الثورة الباردة والهادئة التي تحبل بها وتنتجها الحداثة البعدية. إنها الثورة الأخيرة التي تنهي تاريخ الثورات وفلسفاتها، من حيث هي مراكز قوة وتسلّط، وتعرضها من جهة ثانية باعتبارها تدخل عشيرة الأزهار المتنوعة في الحديقة الخضراء التي هي بستان المستقبل الشاسع الواسع مالئاً وطننا الأعظم والوحيد، والأخير، الذي هو الأرض.

* * *

ليس ذلك هو انحلال الغرب كما تنبّأ به العدميون منذ أواسط القرن الماضي وصولاً إلى إشبنغلر. ولكنه ربما كان نهاية لكل حضارة، كما شرح دانييل بل ذلك تأويلاً لفوكو. وهي الأطروحة التي تناقض الهيغلية التي كانت ترى هذه النهاية تحقيقاً لكمال يتّحد فيه العقلُ مع ذاته. فالنهاية التي اقترحها ونادها عدميون، مفكرون ومبدعون كُثُر، ربما هلّت وحلّت الآن داخل المشروع الثقافي الغربي ولكن بطريقة لم يتوقعها أحد. فإنّ من انتهى وانهار كان هو مشروع الذاتوية المطلقة الذي أجهض مولد الفرد الأنواري في عصر الحداثة الأولى. وهو برهان فوكو الكبير الذي نعى الإنسانوية، ولكنه أعلن مجيء ← إنسان، بعد انتهاء: الـ ـ إنسان. وهو الكائن الذي علينا من أجل أن نعرفه ونفهمه أن نلتقي به أولاً هنا والآن، وجسده في جوار جسدنا. لذلك لن نلقاه نهائياً، لأننا في كل لحظة نفاجأ به مختلفاً. سيظل يسبق كلّ ذاتوية تريد اعتقالَه وتصبيرَه، وتصييرَه أيقونة[3].

ليس هو انحلال الغرب كما توقعه العدميون، ولكنه انحلال المشروع الثقافي للغرب، الذي احتوى تاريخَ الفكر والممارسة منذ عصر الأنوار حتى مشارف نهاية القرن الحالي. تلك هي طلائع الغرب المختلف. وذلك هو المنعطف الذي يبور فيه نهائياً المشروع الثقافي الغربي في كل معالمه وماهيته الفكرية والأنطولوجية، ليولد من رماده طيرٌ فَيْنيقٌ آخر. ويكون من أوائل (مبادئه) ألاّ يكون له مبدأ. إذ يجعل البحث عن الهوية هو آخر ما يشغله. فالأفراد، البشر هم الذين يتقدمون أولاً ساحةَ الفكرِ والممارسة. وأما ذواتهم فإنها ليست موضعَ اهتمامٍ من أحدَ. إذ إنّ فلسفة الفرد الجديد هو أنه لا يجعلها مذهباً، ولا يتلقاها من تربية ومربين، ولا يقيم لها المؤسسات والأنظمة الكلية والدول الرهيبة، لأنه هو من يسبق فلسفته. وهو من يخترع له كل لحظة ذاتاً أخرى.

هنا تزول ثنائية الواحد/ الآخر. لأن الواحد هو الذي يمكنه أن يكون الآخر حتى بالنسبة لذاته. فالاستقطاب في الثنائية منطق هرم. والآخر ليس هو النقيض، ولا المنافس، ولا المغاير الخارج عن الواحد، والقائم دائماً قبالته. ذلك أنه عندما تتهلل واحدية الواحد لا يتبقى ثمة ضرورة لأي استقطاب. لأنّ الواحد الذي لم يعدْ واحدياً خرج نهائياً من الأيقونة. وعاد إلى تلك المسافة ذات المراح الواسع التي تفصل الأيقونة كشبيهٍ عن أصلها كمرجع. وعندما تنهار أسطورة

المراجع لا يتبقى للفرد إلّا أن يقف دائماً تحت سمت الشمس حتى لا يزوغ من سمته إلى ظله[4].

فالوقوف تحت الشمس مباشرة ورأسياً دون انزياح هو الذي يحمي ويعيد وحدة الجسد وظلّه. ولا يُخرج من الجسد ظلاً يعوم على المسافات حوله. يخدع صاحبه ويشرع في إقامة علاقات الأنا والأنتَ، الذات والآخر. فالظل يعود ليدخل واحدَه الأصلي، لا يبقى مجرّد وهم منسفح منه ومرتبط به، دون أن يكون شيئاً ما حقاً. والظل إذ يعود ويدخل واحده الأصلي فإنه يعيد الآخر إلى مملكة الواحد الذي لن يبقى واحداً، ولكنه هو الكثير. لأنه يصير دائماً هو ـ آخره. ولكن: فيه، و: به. إذ إنّ الواحد هو الخارج الآن عن ذاتيته، وليس ظله الذي كان يحسبه هو ذاتيته، ويشرع في إعادة تأسيس حقيقته بالنسبة للظل الذي يغدو هو المرجع، وفق عملية إسقاطية تجريدية ومصطنعة. ولكنها لـلأسف هي تلك العملية التي كانت في أساس بناءِ المشروع الثقافي الغربي، على مبدأ الذاتية المتعالية حيناً، والمفارقة حيناً آخر، وحتى المحايثة، ولكن التي تتحقق محايثتها في حيز ما، خارج الفرد على كل حال.

يصير الآخر هو الواحد الحقيقي، والذي لا يدخل الواحد إلّا ليدعوه أن يكون دائماً خارجاً. لأن الآخر يجسد الآن الواحدَ الواقع دائماً في المجال الوحشي مقابل المجال الجوانّي للفرد. ليس ظلاً شاحباً يعدو وراء صاحبه، ودون أن يدركه صاحبُه هذا مرة؛ إذ لن يحصل ذلك إلا عندما يقف الفرد تحت سمت الشمس سمتياً ورأسياً، لامنحرفاً ولامبتعداً ولاماثلاً. بمعنى أن من ينبغي أن يخرج من الفرد أخيراً هو الفرد ذاته. فلقد كان المشروع الثقافي الغربي منشغلاً دائماً بنسج ذاتيات عن نفسه، يطرحها فوقه أو أمامه، أو بين شعوبه ومجتمعاته، وداخل المجتمع الواحد بين طبقاته، وبين أفراده أنفسهم. ويتصوّرها أنها هي الآخر الذي عليه أن يتعامل معه، ويتحرك بالنسبة لدلالاته ومعاييره. وقد حلّت الأخروية في قالب مفهوم الواسطة. غير أن الواسطة والواسطية ظلت تجريدية. وبذلك لم يستطع الفرد حقاً أن يخرج [إلى]. ولم يتأكد فكر الخارج إلّا عندما تساقطت **الأخرويات المطلقة** واحدة بعد الثانية. عندئذ فرض البَرُّ الحقيقي كوجود مجسم ومادي، نفسه، وغدا هو جغرافية الخارج.

* * *

نحن الآن نقف حقاً في مركز هذا التقاطع الأهم في فلسفة تاريخ الثقافة ـ والإنسان. إنه الوشوك في الانتقال من **الفكر الظلالي** إلى: **الفكر المواقعي**. عند ذلك ينفتح البرُّ بدون حدود، ويبدو المتناهي هو اللامتناهي الأرضي المواقعي، الممتدّ تحت حواس الفكر إلى ما لانهاية ماديةٍ إلى أقصى حدّ. فَأنْ يُشْغِلَ الإنسانُ حيِّزَه المحدود، وأن يشغل الشيءَ المحدودَ جداً، وأن تغدو الفكرةُ ملحقةً بمفكرها، أو بشيئها، بحيث يصير **التجاور** في المكان هو أفضل تعبير عن العلاقة، لأنه هو العلاقة الحقيقية القابلة لأن تفرض ذاتها بين الناس والأشياء. وما لم يمكن تحويل ارتسام الإنسان أو الشيء إلى موقعه الفعلي، فإنه يظل ارتساماً في الفراغ. صحيح أنّ الفراغ هو الحالة المرجعية الأخيرة التي يجب ألاّ تصدمنا بهول حقيقتها، كونها لا حقيقة ولا سواها، ولا أن يخيفنا منظرها الذي هو اللاشيء حقاً ونهايةً، فإنّ قيام جسد الفرد، جسد الفكرة يفترض الخلاء لتحديد موقع. وحتى يتم الانزياح أو الانتقال من موقع إلى موقع لابدّ من قطع المسافات التي ليست هي سوى خطوطٍ وهميةٍ أو لاوهمية، في سطوح وهمية أو لاوهمية، ولكنها كلها تسبح في خلاءٍ؛ الفراغ.

هذه المواجهة مع الفراغ يرمز إليها خاصة تحوّل اللوحة من المنظر، إلى البياض وحده. أي إلى انهيار محصول الأشكال المعهودة كلها؛ فالبياض هو انتظار مولد الشكل المختلف الذي يمكنه أن يقف وحده عارياً من دون أية ظلال. ولذلك صار اللون بديلَ الشكل ـ المعهود. صار هو الشكل. وهذا يعني أنّ الفن استطاع حقاً أن يشتغل على الفراغ، ومِنْ/ وفي مادة الفراغ. وأن يقدم أعمال طليعياته المتتابعة منذ أكثر من قرن وفق إيقاع النماذج التي لا تتكرر ولا تُقلّد. يظلّ النموذج وحيدَ ذاتِه. وتكرارُه يدفع فقط إلى ابتداع ما هو نموذج آخر، منزاح ومغاير. ذلك أنّ النموذج الذي هو وحيد ذاته، وغير القابل للتقليد ـ وليس ذلك لكونه خارقاً أو مستحيلاً، بل لأنه شيئهُ الخاص فحسب ـ محتاج إلى الفراغ حوله كيما يعثر على موقعه. فالفرد يسبق دوره، خانته. وهو يأتي باحثاً عن ثغرة تفتح على فراغ. لكن الثغرة لا توجد قبل أن يشرع الفرد في حفرها، ويحولها إلى موقع له.

لا شكّ أن فلسفة الفراغ هي فلسفة اللاتناهي المضادة. إذ إنه عندما يزول وهم اللاتناهي المليء، ينقشع المنظر الآخر وراء اللوحة المهترئة التي لا يمكن لأية لوحة أن تحدُّه وتحدّده. إنه الفراغ، الذي ليس فيه شيء يرجع إلى شيء. وهو كله في موقع البدء الذي لم يبدأ بعد. الفراغ يلغي لعبة المرجعيات. إذ ما هو المرجع في النهاية. وهل حقاً ينبغي لكل شيء أن يخرج من شيئه ليرجع إلى شيء آخر. وفي مجال الإنسانية ما حاجةُ الفرد لأن يبرح فردَه حتى يبحث عمن يكون مرجعاً له. أليست ألفوظة المرجع هي: وَهْمُ اسْمِها فقط. فما المرجع حقاً. أَلِكَوْنِه يحمل هذا الوهم، على الفرد أن يتراجع نحوه! . ولماذا يتراجع. ومن يدفعه أو يغريه بمغادرة موقعه. أليس الاسم/ المرجع هو ما يريد أن يعطي نفسه وهمَ القدرة على إعطاء سواه. أليس هي أنطومة معرفية في الخلق، تتبع نظام الأنظمة المعرفية في التيولوجيا العامة. بمعنى أنّ المرجع يظل الوصيَّ على من كان خارجاً منه، أو مَن كان مِن صُنعِه. فالمرجع التيولوجي ظل مسيطراً على النظام المعرفي باعتباره ليس مصدر الكينونة ولكنه واهبُ المعقولية كذلك. فكأن المخلوق أو المرتجِع يبلغ أقصى معقوليته عندما يستدل هو، أو يُستدل به، على صانعه.

ولقد انتشرت إبستمولوجيا المرجعية من هذا المنطلق التيولوجي، الذي هو كذلك له أصل ومرتجع يوناني أفلاطوني كما هو معلوم، وفي بنية الخطاب الفلسفي والعلمي الحديث، وليس القديم والقروسطي فقط[5]. وقد أُخذت المفاهيم في هذا الخطاب باعتبارها في حدّها المنطقي تمثل ماهيات، أو تندرج في سياق الأعراض الماهوية. فكان يمكن إرجاع مختلف الأنشطة العضوية وتركيباتها إلى مفهوم أو ماهية ← الحياة. وكذلك الظواهر الطبيعية المادية التي جرى تجاوزها إلى ما تمثّله هذه الظواهر من تصوّرات الذهن عنها المتفرّعة كلها في النهاية عن أيقونة كلية هي الطبيعة. وهكذا تمّ التعامل كذلك مع كلّ ما له علاقة بالسلوك الإنساني، إذ ينبغي أنْ يُكشف فيه عن ذلك الإنسان الكلي القدرة والحضور، كالإلّه التيولوجي السابق نفسه.

فالفرد ينبغي له أنْ يرتجع إلى الإنسان ـ بالحرف الكبير ـ. وإذا التقينا الفرد في منعطف فينبغي بسرعة تجاوزه إلى الكائن الآخر الذي يختفي خلفه. هناك أصله ومرتجعه. ولفظة (هناك) هذه، يمكن أن تكون في كل مكان، وليس في أيّ مكان. وقد غرقت منهجيات العلوم الإنسانية في صراع المدارس والمذاهب التي هي تيولوجيا المرجعيات الجديدة الحداثوية، فالوضعية والنفسوية والاجتماعوية، والاقتصادوية والثقافوية، ليست سوى عرقياتٍ أو عنصريات مستحدثة، تتصارع

على من تكون لها أولوية المرجع الذي يجعل بقية العوامل والعناصر فرعيات ثانوية، بالنسبة له.

إن الخروج من ركام هذه الصراعات التي شغلت نخباً فلسفية وعلمية وشعوباً، وأنتجت مكتبات وحروباً وساحاتِ قتالٍ كذلك طيلة قرون، كان يتوقّف ليس على انتصار إحدى هذه المرجعيات على سواها كما اعتقدت كل الصراعات الدونكيشوتية السابقة. بل كان الخروج مرهوناً بكشف بسيط يتعلّق بإعادة النظر ليس في المعارض ذاتها ولكن في الأداة التي أنتجتها، التي ليست هي كذلك المنهج أو المنهجية، بل ما يؤسس كل منهجية. إنه ببساطة نظام الأنظمة المعرفية. وقد كان هذا النظام المسؤول عن الأبنية الفكروية المارسيّة السابقة يتلخص في: المرجعية. أي في هذا الشكل من الاستدلال الذي يعتقد بذاته أنه يفسّر المجهول بالمعلوم، في حين يُبقي دائماً ذلك المعلوم، الرئيسي، الذي هو المرجع، غائباً وبعيداً عن ساحة الرؤية والمعاينة والتحليل. إنه ما به يَتمُّ فهمُ سواه. أما هو، فإنه لقدرته هذه على تفسير سواه، يظل في منأى عن التفسير! إنه الأيقونة اللاهوتية المجدَّدة في خطاب العلم، سواء منه الإنسوي أو الطبيعوي.

عصر الفراغ إذن هو الآتي بعد انهيار صنميات المرجعيات كلها. وهو يبدو فراغاً سعيداً بلُقيا ذاته أخيراً. يكتشف أن سواه لم يفعل شيئاً رغم كل الصخب الماضي. لكن هذا الصخب كان تمريناً رهيباً شاقاً للمعرفة كيما تحقق تجهيل كل الأدوات الأخرى التي ادعتها واستمدت منها سلطات لانهائية. الآن، المعرفة بدون أدواتية تدعيها أو تحتكرها، أو تنطق باسمها. الآن ليس إلا البدءُ، وحدَه يصلح للانطلاق والإطلاق. ولولا أن عصر الفراغ قد حلّ، لما كان ثمة محل لأيّ بدء، وسط غابات الأنظمة المعرفية السلطوية، المتشابكة المتصارعة. المعرفة في عصر الفراغ هي الآن مجرّد القوة عارية عن أية سلطة. إنها في لحظة الانتهاء لذاتها فحسب: **قوة قووية**.

II ـ المشروع الثقافي الغربي: لمن أخيراً؟

بذلك تكون لحظة الحداثة البعْدية، هي الحداثة ـ التي ـ تحدث ـ ما بعدها. لا تؤذن ولا تُخْطِر بالمابعد، بقدر ما يتم لفظها حتى ينقضي حينها. تشبه الآنَ التي هي مجرّد حدٍّ هندسي مُتصوَّر بين ما يمضي وما يأتي. ولكنه حدّ هندسي يختصر الواقع كله. لأنه هو الحاضر وحده. فليست الحداثة بهذا المعنى سوى حدٍ شبه وهمي، لما يمكن أن يؤذن بحاضر يستعصي على القياس إنْ لم يتحوّل إلى ماض. إن لم يخلّف أثراً ما. تتبعه العين الأركيولوجية من أجل ألا تقبض عليه، على ما لا يمكن القبض عليه، ولكن من أجل الإبقاء على ثمة نقطة ارتكاز توقف انهيار الفراغ إلى ما لانهاية. هذه النقطة يشكّلها كونُ الفرد وحدَه هو الذي يتلامح شبحُه وحيداً، يخطر على آفاق الخلاء. إنه ما تتوقف عنده النظرة، ويكفُّ عنده الفراغ عن الانهيار والانـدلاق. والفرد في قوامه الرخص ذاك يحمل وحده عبء القوة القووية. لأنه يستطيع أخيراً أن يتلمّس الشقّ الذي يتقاطع عنده حدّ الفراغ الموهوم كملاء، وحدّ الفراغ المتحرّر من وهمه ذاك. إنه لا يملك قوة قووية كما لو كانت أيقونة أو تحفة يعلقها على صدره. إذ إنه يقاوم دائماً انطباق حدود الشقّ على بعضها وإلغاء الشق نفسه، بنفسه أو بغيره. فالشق: تشقيقٌ دائم. إنه فعلُ مقاومة العودة إلى المَلاَء الجامد الموهوم حيث يبدو فيه الخضمّ وقد استحال إلى جمودية حقيقية هائلة، هلكتْ داخلها كل كائنات البحار، وصارت مستحاثاتٍ. فالوضع: القوة القووية هو الذي لا يزال يحتفظ من كل تاريخ الأركيولوجيات الذاتويات الإطلاقية، بخاصية واحدة، وهي قابلية المقاومة لأشكال العنف والعسف التي تتّخذها تمفصليات المعرّفة والسلطة حول لاتمركـزيةِ مـركزيةِ الفرد الجديد. إذ إن فعل المقاومة الذي يبديه هذا الفرد في الدفاع عن لحظته في معاصرةِ ومزامنةِ لحظة القوة القووية المنبجسة من فعله المقاوم ذاك، إنما يهدف إلى/ ويكافح من أجل التَمرّد على محاولة تثبيته في مركزية يخشاها ويغادرها باستمرار. فالشبكيات تقف له دائماً بالمرصاد، وهي على استعداد لتلتقط عبوره وتُدخله في عنكبوتيتها الهندسية. ولذلك يتشبث فرْدُ الحداثة البعدية ببلوغه عصرّ فراغه. وهو مضطر كل لحظة لتجديد هذا البلوغ؛ كيما لا يضيع الفراغُ من بين يديه، ويغدو هو حقاً على شفير الهاوية التي لا قرار لها.

السؤال الفلسفي المتبقي في تجربة: **لُقيا ← الفراغ أخيراً**، هو أنه كيف يمكن لوعي الحداثة البعْدية أن يكافح في آن معاً تهديدَ الملاء الوهمي للفراغ، باجتياحه كل لحظة، من ناحية، وتهديد الفراغ الحقيقي نفسه بالانزياح من الرقص المتمع على شفير الهاوية، إلى الانهيار اللامتناهي في قعرها بدون قرار. فبين اجتياح الملاء الخادع، والانهيار اللامتناهي يولد شفيرٌ آخر هو: حَدُّ الحداثة البعدية، لامعاً كحد السيف وحيداً تحت الشمس يقطع الفراغ ويُبقي عليه في

آن معاً. والمهم ألا يصدأ حد السيف، وألا تتجمع على شفرته بقايا دم لأي فراغ. وأن يظل ناصعاً ولاسعاً يضرب نور الشمس والفراغ معاً دائماً[6].

* * *

صحيح أن فَرْدَ الغرب يبدو سعيداً بعصر فراغه هذا. وأنه غدا بإمكانه التمتع بالنظرة الباردة إلى كل معارك الأمس؛ فيرى كل أطراف ثنائياتها أنها تملك بعض الحق. وأنه لم تعد ثمة ضرورة قصوى لاجتراح واصطناع حرب ضروس بين كل قطبين يختلفان لذاتيهما ثمة ثنائية يبرران بها احترابهما اللاّمجدي. وأن صراع الطلائعية في حد ذاته، لم تعد له ساحة فعل حقيقية، ما دام التراث لم يعد يمكنه أن يتهدّد الحداثة، وأن التراث نفسه قابل دائماً للتعامل معه وفق نظرة المتعامل معه؛ فهو ليس المسؤول عن حسن التصرف به أو معه، أو سوء ذاك التصرف. وأنّ من يسمى أشياء التراث وعناوينه هو صاحب القول واللفظ الذي يصوّت في فسحة الفضاء الراهنة، الآن وهنا، ويحمِّل التراث عنفَ هذا التصويت، ويُفْسره على أن يكون المسمَّى لأسماء الأخرين.

صحيح أنّ فرد الغرب يبدو سعيداً بعصر فراغه هذا. لكن سعادته باردة كنظرته الباردة، التي فقدت حسّ الصراع الدموي والثنائي والمركزي/ المحيطي. وانتقلت إلى حسِّ الاختلاف، وأن الفرد صار يمكنه أنْ يتحدث عن فن خاص لحياته، وقدرة شخصية لابتكار وجوده، واستعادة علاقة مميزة ومتمفصلة مع الكينونة على طريقته الذاتية والمتواضعة، لكنه في الوقت نفسه يدرك أنه خلّف معاركه الماضية لمعاصريه من غير قارته وجغرافيته الثقافية التي لا يزال يدعي أنها تمثل حقاً تاريخ الحضارة [الوحيدة] في العالم، لكنه عالم جغرافيته تلك المخدودة سلفاً. فالإنسانية لا تحيا حياة القطائع الإبستمولوجية الرئيسة كمجموع كمي، وإنما تحياها كإنسانية نوعية ومختارة دائماً. ومن هنا فإن خطاب الحداثة سابقاً، والحداثة البعْدية لاحقاً، عندما يتلفّظه الغربي ويعتبره بمفصل تاريخ العالم، إنما يعني دائماً به ذلك العالم الآخر النوعي جداً، والذي يشبه فرده، كنقطة في الفراغ توقف انهيار الفراغ.

فهل إن المشروع الثقافي الغربي يبني لذاته مؤونة جديدة لخطابه القديم تحت المصطلح الحداثوي البعْدي. أليس هو كمن يقول إنّ من حقه أن يدّعي اكتشاف إبستيميات أركيولوجيته الثقافية بأدوات لحظاته القطيعاوية المتتابعة التي حققها تاريخ الغرب بأحداثه الفعلية وتحوّلاته الحضارية الكبرى. وإنه عندما يتحدّث عن العالم، إنما يقصد عالم هذه الأركيولوجيا المختلفة الخاصة والتي قد تكون اختصرت أو نابت عن الإنسانية في تحصيلها، كمجموع كمي[7].

لكن الغرب يُغَرْبن العالَم بعد أن كان يحتلّه فقط أو يستثمره. والحضارة ما بعد الصناعية تجتاح العالم كله. تُلغي حدود السوق والفكر والمودة، واستخدام ألعاب الإنتاج الاستهلاكي، وتشكل الأرضَ وطناً واحداً. لكنه وطن متميزُ القطاعاتِ والطبقاتِ في مجتمع كوكبي هائل. فمتى يغدو الحديث عن مشروع ثقافي غربي أو لاغربي من آثار العزلة الماضية التي كانت الأمم تفرضها على ذاتها وسط إيديولوجيات متنافرة؟ وهل يمكن القول إن التراكم الحضاري لكافة هذه الإنسانية، الذي قطف الغربُ نتائجه الرئيسة حسب برنامج عقلانيته وقطيعاتها الانعطافية الكبرى، يعود ليصب في المجال الكوكبي الأرحب، اليوم أو غداً؟

مثلما أن الذاتوية الإطلاقية يزول عهدها من صعيد الفكر، فإنّ الخصوصيات الثقافية والقومية تأخذ هي كذلك طريق الانعطاف نحو التمفصل والحوار بدل التنافر والتنافي المتبادل فيما بينها.

فهل أن القرية الإعلامية الواحدة التي يشكلها كوكبنا الأرضي، تدخل حقاً مرحلة توازن استراتيجي حضاري بعيد عن التقسيمات والاستقطابات التي عهدها الإنسان في عصوره الحديثة والراهنة؟ فإن انهيار ثنائية المعسْكرَيْن: الشرقي والغربي، يسجل أخطر إشارة إلى ظاهرة التحوّل الكوني الحالية. ذلك أنَّ غزو الحداثة قد فاق كل صراع إيديولوجي وخلّف معارك المذهبيات وراءه؛ بحيث إنَّ أكبر قلعة عسكرية استراتيجية إيديولوجية، وهي الاتحاد السوفييتي، تشهد تفكّكاً بنيوياً لا مثيل له، تحت وطأة الاعتراف المطلق بعجز بنائها الماضي الحالي عن الاستجابة لأبسط دواعي حقوق الإنسان التي حلمت بها أجيال ثورته الأولى. فإن انهيار هذه الثنائية التي استقطبت التاريخَ العالميَّ لن يكون مجرّد حدثٍ سياسي، لكنه واحد من أخطر زلازل الأنظمة المعرفية في حدّ ذاتها. إنه يعلن حقاً عن مولد الحداثة بعدياً خارج التحديدات التقليدية. فهل هي حداثة العالم ـ كله هذه المرة. هنا يتجاوز المشروع الثقافي الغربي، وكلُّ مشروعٍ آخر جهويّ، وجيوسياسي حضاريّ، يتجاوز ذاته، ويرى ملامحه تنعكس على مرايا عديدة تغيّرها، وتوزعها في كل مكان تولد فيه الفردية الإنسانيةالجديدة، حرة ومستقلة، وقائمة بنفسها.

الجهوية الجغرافية، والثقافية، والإثنية تفارق أوهامها عن مرجعياتها المطلقة المثبتة لذاتها، والمنكرة لكل من سواها؛ تلِجُ حقاً أبوابَ الاختلاف والتعددية، وتتورط شاءت أمْ أبَت، في شبكيات التمفصلات التي تعيد سلطة التزامن في لحظة الحداثة البعْدية لكل مفردات الأفراد ومصالحهم وأفكارهم. وإذ يتاح لكل قوميات الإنسانية أن تتواجد متزامنة معاً مع كل مشاريعها الثقافوية التاريخوية، فإنَّ ذلك سوف يحرِّر استراتيجية الثقافة من سيطرة الاستراتيجية السياسية الوحدانية المتمثّلة في صراع الإفناء المتبادل ما بين مركباتها العسكرية/ الإيديولوجية الكبرى.

إن معجزة انبثاق الحداثة، الحداثوية الحقيقية، من بين شقوق هذه الكتل والمركبات العنفية الهائلة التي أطلقت حروب الذاتويات الخرافية منذ ألفين وخمس مائة عام على الأقل، يضع الفكر والعالم على عتبة مستقبل الاختلاف الذي لم تتصوره أية إيديولوجيا أو يوتوبيا سابقة. ذلك أنَّ هذا المستقبل ليس أبداً سيطرةً لأية إيديولوجيا على سواها، ولكنه مستقبل النصر على أية إيديولوجيا كانت. فليس غداً ثمة دينٌ متفرّد، ولا ماركسيةٌ أو رأسمالية منتصرة حقاً. كل هذه التسميات سوف تنهار مراجعها النظرية عندما تفقد كل أساس لها في تحولات واقع الفرد الإنساني نفسه الذي اخترعها، عندما كان عاجزاً عن اختراع فرديته المباشرة. أما عندما يعثر الإنسان على فرده هكذا صدفةً من صدف التاريخ غير الاحتفالية ولا الاستعراضية، فسوف تبهره سهولة الاكتشاف التي تأتي في إثر التجارب الماضية المهوّلة. إذا ما كان أبسط من أن يعثر على ثنيته الخاصة في جسده، وحيزه الخاص، بدلاً من البحث عنها فيما لا ينتهي من أمواج ومويجات الخضم الذي هو غارق فيه. لكن تجربة تخوم الخضم هي التي أوصلت الفرد إلى ثنيته الخاصة هذه، إلى معاشرة ومعانقة تخومه الخاصة، وتجاوزها والارتداد إليها.

* * *

من دون تاريخ المشروع الثقافوي الغربي، ومن قبله مشاريع الحضارات الإنسانية الأخرى السابقة أو الموازية أو اللاحقة، ما كان يمكن أن يولد أخيراً المشروع الثقافي بدون نسبته هذه: الغربي، لكي يغدو مشروعَ إنسانٍ ← فردٍ في أية جهة بدون الجهوية.

وأما المشروع الثقافي العربي، ألمْ يكن هو بمعنى من المعاني قارئاً وكاتباً ومعايشاً داخل المشروع

الغربي الذي غدا وحده منذ عصر أنواره محتكراً كل عناء التجربة بالنيابة عن كـل: الـ ـ إنسان. لقـد انزاح المشروع العـربي قروناً عديـدة عن الحدث، عن المابحدث، عـاش هامش المابحدث للآخر. وكان غيابه ذاك يشكل جزءاً فعلياً من معاناة المابحدث لـدى الآخر نفسـه. لأن المشروع الغربي حين تبنى نظام الأنظمة المعرفية والسلوكية في نمـوذج الثنائيـة، كان عليـه دائماً أن يكتشف الآخر، وحتى أن يخترعه اختراعـاً إن لم يجده، كيـما يُتاح لـه أنْ يكتشف حيويتـه الخاصـة. وكان المشروع العربي واحداً من جملة الغائبين. لكن الغـربي الذي صـار هو الـذات (بالحـرف الكبير) كان يعامل الغائبين كما لـو كانـوا حاضرين حقـاً، كان محتـاجاً لـوجودهم ولِعُـدَّتهم التقليديـة في الشغل، كيما يشق مسافته الخاصة، ويقدر على اختراع المقياس والمعيار، لمدى مغايرتـه الخاصـة، وتقدم هذه المغايرة على كل ما عداها: أيتام ومشرّدي الحضارة.

والحق أن مغايرة الآخر بالنسبة لذاتية المشروع الثقافي الغـربي إنما كـانت متضمنةً في/ ولازمـةً عن صناعة ذاتيته لنفسها، منذ أن استطاع الانفلات من قبضة الاجتيـاحات الهمجيـة التي كانت تبعث بموجاتها المتتابعة مراكزُ البداوة من الأعماق الآسيوية الشرقية. في حين كان المشروع الثقـافي العربي قد استهلكته زحوف هذه البداوة على عقلانيته وثقافته قبل أن تدمر تكويناته السياسيـة إلى غير رجعة. فقبل الحديث عما يشبه المعجزة الغربية في اكتشافها لطريق الحـداثة، ينبغي أنْ يـترك الحـديث للخطاب التـاريخي المحض كيما يحـدثنا عن حقيقـة تلك المعجزة الأخـرى التي أخرجت بعض شعـوب الغرب من شرط الهمجيـة الأولى في ذاتها، ومن قـابليتها لـلاجتيـاح والاستيعـاب الهمجي الآخر المتتابع نحوها من عمق الشرق الآسيوي[8].

وإذا كان ما يسمى بالتراث اليوناني المسيحيّ هـو الذي حمـل هذه النقلة المعـرفية الأولى، هـو الذي شكل الحاجز الحضاري والمادّي بين ما قبل التاريـخ ومولـد التاريـخ الغربي الحـديث، فإنّ تحقق العقلانية الشمولية مع عصر الأنوار، وانعطافه الحـدثي الفاصـل مع الثـورة الفرنسيـة، إنّ هذه العقلانيـة بالـذات التي شكلت حضارة الحـداثة، غـدت فيما بعـد موضـوعَ الثورة الجـديدة للحداثة البعـدية. لكن دون هـذه العقلانيـة الشموليـة التي درس فوكـو أدقّ تفاصيـل أوالياتهـا وكشف بذلك قدرتها الهائلة على إعادة صياغة المجتمع بكـافة خـلاياه ومؤسسـاته ووضعهـا جميعاً تحت رقـابة شبكيـات تلك المعارف التي هي سلطات، والسلطات التي هي معـارف. فـالـدرس الفوكوني يكشف نظام الأنظمة المعرفية التي صنعت تحقّق معجزة الحـداثة التي بـدونها ما كـان من الممكن أن تنشأ ثنائية الثقافة والعلم من ناحية، والرأسمالية والتقنية من جهة أخرى. وهو ما كان أبرزه ماكس ڤيبر بوضوح وحسم عندما أرجع نشأة الرأسـمالية إلى نـظام قيميّ وسلوكيّ تمخضت عنه البروتستانتية المعروفة بنزعتها الاقتصادوية المفرطة في كـل شيء اعتباراً من الفكـر إلى السلوك إلى المال والعلاقات المنزلية والمجتمعية، مما ساعد على إطلاق المؤسسة الصناعية الإنتاجية فيما بعد في مراحلها الأولى، وحاولت أن تطابق بين اقتصاد الإنتـاج والسوق واقتصـاد الأخلاق والتعـامل اليومي في ظل ما يشبه رعوية كنسية خالصة[9].

هـذه المعجزة أو هـذه الخصوصيـة التي تمتّع بهـا تاريخ العقلانيـة الغربيـة سواء في مـرحلتهـا البروتستانوية المؤسسة للرأسمـاليـة، أو مرحلتهـا التاليـة المشكّلة لما يُسمَّى بـاقتصاد مـا بعد العصر الصناعي، لن تبقى خصوصيةً احتكارية في انعطاف ومولد الحداثة البعـدية. لأن العصر مـا بعد الصناعي الذي أثبت اختلافه وهويته المغـايرة منـذ أواخر ستينيـات هذا القـرن راح يعدّد مـراكز

الإنتاج التقني. وبدلاً من مؤسسة المصنع بكل لوازمه الفنية والمالية وخبراته المتنوعة، يعود العقل الفردي ليمسك من جديد بآلة الإنتاج الرئيسي. يغدو هو المنتج لأنه هو الكومبيوتر الأول في عصر الكومبيوتر. إنه مكتشف وصانع الأنظمة الألكترونية. إنه يرسم على الورق النظامَ الألكتروني الذي يمكن هو ذاته أن ينتج جيلاً جديداً من المشاريع والمصانع والتجهيزات. ولذلك تتحطم مركزية الرأسمالية التقليدية ذاتها، وينفلش وينتشر تعددٌ متنامٍ لمراكز صنع الأنظمة الألكترونية والسيبرانية[10]. فليس مستغرباً أن يمسك الشرق الأقصى بناصية تبديع هذه الأنظمة انطلاقاً من اليابان، ثم تنشر اليابان مركزياتٍ متعددة حول المحيط الهادي لإنتاج أجيال وأجيال متلاحقة من هذه الالكترونيات التي هي خاصية اقتصاد المستقبل الإنساني كله، والهدف الذي سعى إليه عن وعي أو غير وعي، تاريخ الاقتصاد السياسي التقني منذ السؤال السقراطي الأول.

إذن: نستعيد الخطوط الأولى لمشهد العصر العقلاني. فنجد أنَّ انهيار أنظمة الذاتويات الكليانية رافقه كذلك كسْرُ احتكار المركزية السياسية العسكرية (انهيار ثنائية الاستقطاب الصراعي: شرق ⇄ غرب) من ناحية، ومن ناحية ثانية تحقق انفراط مركزية الاقتصاد الرأسمالي والإنتاج الكتلوي الاستهلاكي، مع ظهور أطراف مركزية تعدّدية خارج الدائرة التقليدية (أميركا وأوروبا) في الشرق الأقصى وأميركا اللاتينية إلى حدّ ما، وما يُنتظر أن تقدمه الصناعات البتروكيماوية وتوابعها في الوطن العربي من قواعد إنتاجية محيطية تبني مركزيتها الخاصة كذلك. فما كان يُسمى بالمجتمعات الصناعية المتقدمة تفقد تدريجياً حدود عالمها الخاص. ولكن ليس هذا لأن هناك مجتمعاتٍ أخرى تنتزع منها هذه الخصوصية أو بعض معالمها، وتحاول مجاراتها وحتى استباقها. بل إنَّ قطيعة هذه المجتمعات الصناعية المتقدمة نفسها مع كيانها السابق المتّصف بالمركزية الشديدة الفكرية والإيديولوجية، السياسية والاقتصادية، بكلمة واحدة: المتميز بتلك المركزية التي هي استراتيجية الذاتية اللامتناهية المتضمنة في أساسية المشروع الثقافي الغربي - إن قطيعة هذه المجتمعات مع نفسها وخروجها من تاريخ الحداثة الناقصة - حسب تعبير **هابرماز**[11] - إلى تاريخ ما بعد تلك الحداثة هو الذي سمح بإلغاء خارطة العالم التقليدية بين مركز أوحد ومحيطات تنداح وتدور حوله، وتتعلق مصائرها بخيوط الاتصال والانفصال مع هذا المركز. لقد صار المركز منفلشاً ومنفرطاً ومبعثراً في جغرافية الحضارات العالمية كلها.

ذلك ما وضع حداً مادياً اقتصادياً وجغرافياً ظاهراً لاستراتيجية المشروع الثقافي التقليدية المبنية أساساً على احتكار المغايرة مع الآخر واستبعاده دائماً إلى حيز الانفعال وردوده الآلية مقابل تَقْنين المنبهات والمرسلات الصادرة عن المركز، أي عنها هي بالذات، بحيث يظل ذلك الآخر هو الآخر الوهمي والتبعي الممنوع عن أن يكون نفسه.

إن قلب خارطة المركز والمحيط يؤذن بزوال ليس الاستراتيجيات فحسب، بل كل فكرة عن إمكانية قيادة الآخر، في الوقت الذي يتمكن الفرد من قيادة ذاته فقط. فالعالم يشهد قيامة جميع أممه وشعوبه من غفلاتها اللاتاريخية، وهوامشها المنسية، ومغاورها القروسطية. ولحظة **الأنوار** لا تعود حكراً على شعب أو قارة، بل تجوس اليوم بيوت البيض والسمر والسود والصفر. فهناك **ديمقراطية التنوير** الحقيقي تفرض شرعتها أخيراً قبل دمقرطة الأوطان والسياسات المحلية والإقليمية. وتغيّر العلاقات الدولية، والشبكيات ما بين الحضارات والثقافات، إنما يؤذن كذلك بانهيار كل فلسفات الأمن وتوازناته الخرافية والأسْطَرية، الموصوفة تارة بالإقليمية أو الدولية أو

القطرية. لأنّ ثمة أمناً واحداً لوطن الأرض أجمع، وعدالة واحدة لجميع شعوب هذا الوطن. وهذا المستقبل غير الطوبائي لا تولّده إيديولوجيا معينة انتصرت على سواها من الإيديولوجيات المتضادة ولا أتت عشية حرب عالمية تعيد رسم خارطة العالم بناء على حصص المنتصرين وخسارات المنهزمين.

هذا المستقبل اللاطوبائي هل بدأ حقاً قبل أنْ تؤشره ساعةُ أيةٍ من المذهبيات، ومعسكرات التقنية والمركزيات، والاستقطابات الثنائية ذات الطبيعة الحدّية القائمة على إثبات الذات بنفي كل آخر. مستقبل يسوح في أرض العالم دون إذْن من أحد، ويخترق كل الرقابات والحدود دون أن يتمكن أي تحليل أو سلطان من اكتشاف أخطاره المعجلة أو المؤجلة. تلك هي خاصية الحداثة البعْدية، تعلن عن هداياها بعد رحيلها، وليس قبل قدومها.

الحداثة البعْدية تخترق المجتمعات ما بعد الصناعية المتقدمة، وتفتح ساحاتها التعددية اللامحدودة في كل مجال من الفن إلى الفكر، ومن الصناعة إلى المردة، ومن الهندسة والعمران إلى أشكال الحياة العائلية والفردية غير المنمّطة، وما بعد النمذجية، والباحثة عن متعيّتها الهادئة والخاصة والتفصيلية، المتغيرة ليس فقط بالنسبة لسواها، بل عند فاعلها وحاملها بالذات من حال إلى حال، ومن مزاج إلى آخر.

لكن المجتمعات الأخرى غير المصنّعة بعد، أو التي لا تزال في حقبة الصناعة الرأسمالية أو البيروقراطية السابقة، فإنّ هم التقدم عندها لا يزال يكافح اختراق الحداثة البعدية، باعتباره آخر مخلفات الإيديولوجيا التنموية، ذات النمط الدولتي أو الاشتراكي الفوقي. ذلك أن التقدم باعتباره عنصر الجذب النفسي وشبه العقلاني الأول للجماهير لا يمكنه أن يكافح طويلاً مغريات الحداثة. فهو يعقد معها مداخلاتٍ وإيهاماتٍ وتماهياتٍ سرية وصوفية، ونفاقية. إنه، وقد غدا لا يستطيع أن يكون بديلاً عنها، فإنه يتابع ممارسة خطابه وكأنه هو خطاب الحداثة. لكن انكسار الحماية الدولية، وتمزق خيمة الثنائية بين المعسكرين التي كانت تغطي كلَّ تجارب الاستبدادات التقدموية ذات الطابع المحلي أو الإقليمي أو القوموي، يفرض على خطاب التقدم ومشتقاته في قاموس التنمية ومؤسساتها الطفيلية الهرمة، التقهقر خطوات بعد خطوات عن حيز الحداثة، بحيث يلقى التقدم ذاته أخيراً وقد تكلّس على طرف نقيض تام من الحداثة. إذ إنّ سقوط القلاع الإعلامية من حول الشعوب المسماة بالنامية، يجعلها تعيش زمن الحداثة العالمي، وإن لم تدخل بعد في أمكنته وحيزاته، ولم تنشط من داخل جاهزيته الكونية.

***

تتهافت أيقونة التنمية باعتبارها أحد أهم مرجعيات الأنظمة المعرفية التي صيغت فيها، وبلُغتها، مقولةُ النهضة لدى الشعوب الخارجة عن إطار المشروع الثقافي الغربي. ولقد صُوِّرت هذه المرجعية باعتبارها الجهازَ العصرويَّ الذي يحقق خطاب التقدم. واستطاع هذا الجهاز بدوره أن يستبدَّ لوحده بكل هموم التغيير لدى هذه الشعوب، بحيث جيء بالتنميات لِتَمْثُلَ في وعيها كبدائل عن مراجعها الإثنية والتيولوجية السابقة؛ إنها تزيح مرجعية التراث بكنائسه وجوامعه وبوذياته وكهّانه وطقوسه، لتجلس هي في مركزية التحليل والاستيعاب والممارسة[12].

وكان من المفترض أنه ما أن تنكشف لعبةُ الاستبدال هذه قريباً، وعند انهيار محتوم لكل

الجاهزية المزيفة للتنميات وخطابها الإيديولوجي في التقدم والمعاصرة وحرق المراحل مع النموذج الغربي، كان من المنتظر ولا شك أن تعود جاهزيةُ المستبدَل بأقوى مما كانت. فإن صراع المرجعيات يسود من جديد ساحة الوعي والسياسة في معظم العالم اللاصناعي. ومن الطبيعي أن تعود مرجعية التقليد سيدة الموقف، بعد أنْ تحطّمت أيقونات لمرجعيات (أجنبية) مستعارة كلها من خارج السياق التاريخي والأركيولوجي الخاص بهذه الأجزاء من العالم التي تعيش غربة متنامية عن الما يحدث الحقيقي ← في وطنها الأصلي. . حيث التاريخ والإنسان والعالم هي أسماء تغيّرها مسمياتها باستمرار، وتجعلها في حال مستمرة من مفاجأة ذاتها.

إذا كان المشروع الثقافي الغربي قد احتكر أركيولوجيته الخاصة، وعبرت قطيعاتُه وإبستيمياته عن خصوصية تطوره هو بالذات دون سواها ـ وخاصة في لحظَتَيْ التنوير الأولى ثم الحداثة ـ، فإن لحظة الحداثة البعْدية تشكل الإبستيمية الأولى التي لا تحددها جغرافيةُ الغرب الفكرية والاستراتيجية. وهي حركة الانعطاف الأولى التي ينخرط فيها العالم كله، وتفلت من شبكيات الاستغلال والاستيعاب التي اعتاد ممارستها المشروعُ الثقافي الغربي. ذلك أنه هو المنعطف الذي يجيء بالديمقراطية الأصلية/ الجديدة غير المشروطة بأية شروط خارجية عن إبستيميتها ذاتها. فهي ليست الديمقراطية المنتظرة لـ /والمرتبطة بتحقّق تلك الشروط، المسماة تارة بالاجتماعية، تارة بالاقتصادية، تارة بالثقافية أو العسكرية أو السياسية الخ . . . ههنا فإنّ الحداثة البعْدية تواجه وتتطلّب شخوصَ الموجود الحقيقي السابق لكل ما يُحمل عليه أو به أو له، ألا وهو الفرد. فالفرد هنا يتحرّر من علاقة الاسم بالمسمى، من سجن الأسماء لمسمّياتها. تنقلب لعبة الدال والمدلول. إذ يسترجع المدلول قدرته على التحكّم في داله. أي يغدو هو دالّه الحقيقي. فالفرد يستبعد أسماءه: حريته اليوم تعادل فرديته بالذات، لا تنتظر أيَّ توصيف يزيحها من موقعها الأصلي، كتوصيف الاجتماعي أو الاقتصادي أو الإثني أو التيولوجي. فالفرد يعرف نفسه بما يسبق ويتعالى على هذا التوصيف، أو مصطلح الشروط والتشريط باللغة الاجتماعوية أو التنموية.

لحظة الحداثة البعْدية بالرغم من انبثاقها في زمن المشروع الثقافي الغربي أصلاً، إلاَّ أنها هي المؤشر الأول على كون فكر الخارج فرض نفسه هذه المرة بكل قوة على إيديولوجيا المشروع الثقافي الغربي نفسه. إنه هو ذاته الذي اكتشف تويبولوجيا المواقعية داخل مساحاته المكتظة: فبَعْثرها، وخَلْخَل فجواتٍ وفراغاتٍ متنافرةً فيما بينها. هو الذي أدخل فكر الخارج إلى جُوّانيته: لكنه الآن وفي لحظة معاناته للحداثة البعْدية يجد نفسه مقذوفاً به كلّه نحو خارجه. إنه مضطر أن يعترف بهذه القطيعة، على أنها رغم كونها لحظةً من زمانه، لكنها هي اللحظة التي تفرض على زمانه الخاص أن يدخل زمانَ الخارج بكل مساحاته الوحشية، الغريبة والغرائبية، وإلاّ فَقَد مجرّد موقعيته الخاصة، أية موقعية، بعد أن فقد مركزيته الوحدانية. فالنقلة من إشغال حيّز المركز الأوحد إلى مجرّد أن يكون له موقع أيُّ موقع، تسجل حادث القطيعة الأهم في تاريخ الغرب؛ لأنه هذه المرة هو حادثُ قطيعة المشروع الثقافي الغربي مع كلية ذاته، ليس في حيز منها، ولا في زمن عابر من أزماتها كشأن القطيعات السابقة التي لم تكن تخرج عن تنقيل وجهات السير بين الدال والمدلول، بين الاسم ومسمّاه. بمعنى أنّ القطيعات المعرفية الكبرى السابقة التي شكلت أركيولوجيا المشروع الثقافيّ الغربي لم تكن تخرج، أو قادرةً على الخروج والتحرّر الحاسم من استراتيجية الاسم الأول الذي تلبّسها، باعتباره هو اسم المشروع الثقافي الغربي نفسه. فهذا

الاسمُ الذي يوصف منذ البداية بكونه سليلَ الخطاب الأفلاطوني، اليهودي المسيحي، كان يشيد الميتافيزيقا الوحدانية التي تمنع قيامَ أية ميتافيزيقا أخرى مغايرة. إذ إنها افترضت منذ الأساس أنّ تمثيل المعنى أو الشيء أو الواقع يغني عما يمثله[13]. فالتمثيل مختلف عن الشيء ومعناه في الوقت ذاته. وهو يريد أن يحلّ مكانهما معاً. إنه يشغل منطقة اللاّموقع بين من له موقعه هنا، ومن له موقعه هناك، بين الشيء والمعنى.

وقد كان لهذا الموقف الميتافيزيقي السابق لكل الميتافيزيقيات الممكنة والمانع لإمكانها ذاك، كان له انعكاساته الآلية المباشرة على ما يسمى بمنهجيات العلوم الإنسانية كلها، بحيث أنتجت هي بدورها كذلك، الخطابَ التنمويَّ المصدَّر إلى الشعوب اللاصناعية القابعة على محيط المشروع الثقافي الغربي. إذ كان هذا الانعكاس متجلياً بكل وضوح، في لعبة ردّ ما يسمى بالمشروط إلى ما يسمى بـ: **شروطه**، ونسيان **موقع** هذا المشروط بالنسبة لذاته أولاً. وحقيقة هذه اللعبة أنها تأتي تغطيةً لا مكانيةً لمكان الحدث أو الملفوظ أو الكائن المراد فهمه والتعامل معه. أي أنها تجريد للآخر من مواقعيته.

فليس غريباً أن يكتشف الفلاسفة العدميون هذا التخارجَ التامَّ الذي كان يحدث بين ما يسمى بالمشروع الثقافي الغربي، ومواقعية المايحدث الآخر المختلف الذي كان يجري على واقع أرض تتباعد بالتدريج عن خارطة ذلك المشروع المُتَصَوَّرَة عنها، والمصوَّرة أو الممثلة لها. في حين أن الممثل لا يمثل في الحقيقة إلا نفسه. فلم تكن ثورة نيتشه في جوهرها إلا حين اكتشف بكل بساطة أنَّ ما يراد تكريسه دائماً في الفكر كما في الواقع، في السياسة كما في الاستراتيجية الحضارية، على أنه هو هو المشروع الثقافي الغربي، يكتشف هذا الفيلسوف أنه ليس: **هو هو** المشروع الثقافي الغربي. وأنَّ هناك منظومة معرفية إيديولوجية مستحكمة، استطاعت أن تمسك زمام سلطة المعرفة والقوة معاً اللتين سماهما فوكو فيما بعد باسميهما المباشرَيْن، في حين أن نيتشه ظل يتعامل مع المنتجات التمثيلية لهذه الأنظومة: من مَثَّل المسيحية كتيولوجيا وثقافة وخلفيتها اليهودية، وصولاً إلى الأفلاطونية، يتعامل معها رفضاً وتجريحاً، وتدميراً سلوكياً وترميزياً. لكن نسيانَ نسيانِ الكينونة عند هيدغر هو الذي كان من شأنه ولا شك ألا يدمر شبْه هذا المشروع الثقافي كإيديولوجيا ضمنية سلطوية رهيبة، فحسب، بل إنه يعتبر أن هذا المشروع هو التعبير المتجسّد اليومي عما ليس هو بالمشروع الثقافي الغربي الحقيقي الذي ظل كينونة منسية، ومنسياً نسيانها. فما كان المايحدث هو الكائن حقاً، هو المختلف، المختلف الذي يشكل الموقع الذي تتحقق فيه بالرغم عن كل شيء عودةُ ذات النفس. بمعنى أن [التمثيل] كان يحتلّ الساحة، لكن في الوقت ذاته كان ثمة ما يكذّبه دائماً. وكان الفكر والفن في خلوصهما وشفافيتهما هما اللذان يبعثان برسائل الاختلاف في كل آن، وعند كل منعطف. كان المايحدث الحقيقي، أي الكائن أو ما يعيد العلاقة بالكينونة المنسية، يسجّل مواقعه في الثنيات النادرة التي يحققها التقاء الفرد مع فرده. فكان لابد دائماً من إعادة قراءة تاريخ الفكر والحدث أركيولوجياً من أجل اكتشاف الفجوات والتخيلات، وذلك الفكر البدوي المعترض دائماً، والذي يعلن وسط الملأ عن بطلان هذا ـ الكل شيء! لأن الشيء له موقع آخر، خارج المسارح والمنابر والواجهات، وذلك الحدث اليومي الثرثري.

ذلك أنّ شبه المشروع (Le pseudo - projet) الثقافي الغربي السائد كان سلسلة من «الحكايا

المستحيلة»، كما يدعوها ليوتار. إذ إنَّ هناك موقعاً ـ غير موجود لعدم وجود ما يشغله واقعياً! ـ يلامس ويجاور موقعاً آخر مشغولاً بجاهزية فعلية معينة. ومهمةُ شبْهِ الموقع الأول التشويشُ على جاهزية الموقع الفعلي، والتدخل في أواليات هذه الجاهزية، بحيث لا يمكن فهم هذه المجاورة وتعدّدية أشكالها وعلائقها إلاّ عبر فكر مواقعي كان من الصعب عليه أن يدعو سواه لممارسته، وهو مَغَشيٌّ عليه ومغطّى بكافة الملاءات وحيزات المتحركين الممثلين الذين يتناسخون دائماً ممثلين عن ممثلين عن ممثلين.

مع ذلك فالتاريخ المدوَّن لم يستطع أن يسجل إلا أحداث هؤلاء الممثلين ومسارحهم على أنهم هم حقاً ما يعلنون ويفعلون. وكانت الثقافة ـ المضادة تكشف الهوامش المظلّلة، وتمهد لوقوع التحولات الفكرية والاجتماعية الكبرى. لكن كل تحول لا يلبث أن يعود إلى عتمة الهوامش. ومن جديد تملأ الساحةَ الأنظمةُ التمثيليةُ فكروياً وإيديولوجياً وحدثاً يومياً. إن فرادة المشروع الثقافي الغربي هي كونُه لم يكن أبداً خطاباً أوحداً ووحدانياً كاملاً. ووحدانيته كانت في كل المنعطفات ناقصة ومن ثم قابلة للتكذيب والنقض[14]. وإنَّ هذه القابلية لخلق المضاد لما هو سائد ومعهود وإجماعي كانت مهمتها إبرازَ المُبَعْثَر واللامصنَّف والخارج عن التسمية. ثمة استراتيجية دائمة للاعتراض؛ ولا تلبث أن تعترض على نفسها من منعطف إلى آخر. فكان من مهمة فكر الحداثة البعْدية أخيراً أن تقلب علاقة شبه ← المشروع الثقافي الغربي بالمشروع الثقافي الآخر: فتعطي للثاني ما هو أكثر من دور الاعتراض، ومن القدرة على تكذيب الشبه، إذ تدفعه إلى مقدمة المسرح باعتباره هو المؤلف والممثل الأصلي، والذي يمارس نقض ما يكتب وما يمثّل هو بالذات. فإن فاعل التسمية أخيراً دخل المسرح، ولم يعد محجوزاً في حواشي الكواليس. والمعترض صار صنواً للمعترض عليه ومقبولاً منه ومنافساً له.

فهل إن ما يسقط راهناً هو شبْهُ المشروع الثقافي الغربي. وإنَّ ما يولد هو. . ماذا؟ أيكون المشروعَ الثقافي الأصلي والمستبعَد والمنحّى. أمْ أنَّ ما يولد ويظهر راهناً هو الشِبْهُ للجديد، وليس الجديدَ تماماً. لأنَّ الجديد، أو الحداثويّ البعْدي بالمعنى الاصطلاحي ـ هو نَعْتٌ يتغير مع تغير منعوته. إنه الاسم الوحيد الذي يظل محتاجاً دائماً إلى استحضار مسماه لا إلى نفيه أو استبعاده ـ وتلك هي خاصية الحداثو ـ ية البعدية الوحيدة ـ. وذلك من أجل أن يستمد منه حقيقته العابرة. هل يمكننا الجزم أخيراً أنَّ كلّ الحدث الغربي، الظاهريّ على الأقل، كان هو الشبه، ولم يكن الأصل. وهل إنَّ نسيانَ نسيان الكينونة كان سائداً وحده إلى تلك الدرجة التي فيها يغدو هذا النسيان المزدوج هو الحالة ← السوية. ألَمْ يكن من الجائز هنا ألاّ نُغْمِطَ ديالكتيك هيغل حقه تماماً، كيما نقول معه إنه لولا جدل الشبه لما أمكن البحث عن جدل الأصل[15]. أو بالأحرى إنَّ تاريخ النقص هو دليل حيوية التاريخ دائماً. وإنه كان هناك من يُذَكِّر بنسيان نسيان الكينونة، ويخترق النسيانَيْن معاً، ليواجه الكينونة مباشرة بدون أية مواربة أو تزييف. أي لم تكن هناك عقلانيةُ العقلِ وحدها. بل كان يجاورها نقد العقل. وما كانت لحظةُ الحداثو ـ ية البعْدية أخيراً لتأتي إلا تتويجاً إشكالياً لهذا النقد. إنها لحظة نقد النقد. لا تأتي: بَعْدُ، لكنها تظل مرافقة لما تنقد. فأنَّ التغيير الحقيقي الذي تأتي به هذه اللحظة، وهو ما لم تسجله ساعة التاريخ من قبْلُ أبداً، فإنّ نقد النقد لا يحذف موضوعه أبداً، لا يستوعبه ولا يهضمه. ليس سلباً هيغلياً هنا في هذه الخاصية لأنه ليس ← تجاوزياً. إنه بالأحرى يحمل صفة عجيبة مختلفة ومفاجئة. إنه ←

تجاوزيّ؛ يقبل بمصاحبة نقْدِه الآخر، الذي بدوره، أي هذا الآخر، يقبل بمرافقة ناقِدِه كذلك بجواره.

إن نقد النقد لا ينسف موضوعه، لا يزيله من الوجود، بل يعزّزه. لكنه يزحزحه ليجعله يترك مكاناً لما يجاوره دون إذن منه. أي دون أن يتوقّعه، أو يشتغل في إنشائه وتوليده. ذلك ما تطلّب حقاً انقلاباً شمولياً في المنظر الكلي الذي اعتاد أن يتأمله الفكر الغربي. لم يعد هو منظر الشبكية المتواصلة الأسباب والنتائج. لقد صار أشبه بالزمن الكوني الذي كل شيء فيه يحدث ولكن لا يزول. ذلك لأن هناك، أزماناً وليس زمناً وحيداً. وهذه الأزمان بالتالي تُعَدِّدُ الأمكنة. بل قد يكون المكان سبباً أو محلاً لأزمان متعدّدة. فالنسبية لا تتبع المتحرّك وحده، بل تنقل معه كذلك مواقعيته. لذلك يغلب الفهمُ المكاني على المنظر الفكري الراهن. لأنه يسمح بتجسيدات لامتناهية لحساب النُقلة سواء كانت زمنية أو مكانية. كما لو كان الأمر **تكعيبية** عقلانية من نوع جديد. لأنها تتيح **تزامنَ الأشكال، وتشاكلَ الأزمان**، أو بالأحرى لا تقبل بتنضيد الطبقات، بل بالتنضيد في: مختلف الجهات، بحيث إنَّ كل ما كان مُتَجاوزاً أو معدوماً يمكنه أن يتواجد في موقع جهوي آخر. فليس ثمة إلاَّ المنهج المواقعي هو الذي يمكنه أن يبرّر إمكانية هذا التجاور اللامتناهي، باستقلالية وتقاربية في وقت واحد. هذا الفهم المكاني للزمان الذي يجعله قابلاً دائماً لأن يحمل معه أسطورة: **عودة ذات النفس**، ولكن في المكان المختلف، واللحظة غير المتوقّعة.. في تلك الخانة الفارغة دائماً، من كل شبكية ونسيج حدثي وحداثوي بعدي[16].

فالشبه إذن بالرغم من أنه ليس هو ما هو، لكنه كان هو التاريخ الفعليّ للمشروع الثقافي الغربي. وكانت ثنائيته، مع المختلف الآخر المخفي، تفرض عليه تكرار الاستقطاب بين الأشباه دائماً. وكان يُخيَل إليه أنه قادر من خلال لعبة الثنائية، أن يلغي القطب المغاير. ولأنه يفيض دائماً خارج حدوده، ويسبح مع اللامتناهي، فإنه لم يكن فعلاً يبرح مركزيته. ولذلك كان النقد محتاجاً دائماً إلى ما يجاوره ويضادّه في آن معاً، وهو انزياح نقد آخر على مسافة منه. حتى بلغ الادّعاء بالعقل الغربي وحده أنه هو هويته وآخرويته في آن معاً. وكان بذلك هيغلياً ثم ماركسياً، متطابقاً إلى أقصى حدود التطابق مع ذاته، حتى في مراحل المغايرة والتشكّلات الأخروية. من هنا يتدخل حسْمُ الحداثوية البعْدية. لأنها تفرض الاعتراف بالتعددية الرياضية [= تكرار الواحد إلى ما لانهاية]، وتقدم التعدّدية الهندسية، فهي تُؤذن بالانزياحات المكانية، وليس بالاستيعاب والهضم التجريديّ أو المادّي. فالتعددية تسمح بتكرار الواحد مختلفاً في كل مرة. **والمواقعية تؤسس** ← الآخر حقاً ويطلب الآخر هذا بحق أن يكون موضوعَ **اكتشاف، وليس استنتاجاً**. أن نتعرف إليه، لا أن نعرفه فقط. أن نزوره في بيته، لا أن نضع رقماً فحسب فوق باب بيته. وأن نسلك إلى بيته دروباً وشوارع أو أية مسافة ما، لا أن أجدَه وجْهيّ في المرآة أمامي وداخل غرفتي. فالتعددية، حتى لا تكون تكراراً للواحد، تفترض **كثرةَ المعدود**، وليس: **تسلسلية أعداده**.

والمعدود، باعتباره ما يسبق عَدَدَه وما يبقى بعده، هو الذي كان يقفز من حين إلى آخر من الهوامش والظلال، ويدخل منطقة الماتحدث الغربي. فيقع المنعطفُ. وتتمزّق أقنعةُ مايا عن وجه الكينونة، ويحدث للفكر الغربي أن يكتشف فجأة غربته عن ذات نفسه. يتكرّر هذا التكذيب للذات حتى يصير أخيراً إيقاعاً في الأصل، وليس مجرّد نشاز دخيل. وعندما تنهار أحدث وأعتى

ممالك الإيديولوجيا في هذا العصر مع البريستريوكا الغورباتشيفيه تتقوّض إبستمولوجيا الثنائية اعتباراً من تطبيقاتها الشمولية المحايثة. وينفلش أفق الرؤية فجأةً. فتظهر الشعوب من تحت قُببها اللاهوتية، باقيةً ومستمرة، غير مسلوبة ولا متجاوَزَة. وأهم محصلة لهذا المايحدث الكبير أنّ العقل بالذات، غير المخصص بأية هوية، ولا المنعوت بالغربي أو العربي أو الشرقي، يولد أو يظهر ظهوره البريء الخالص فوق جغرافية الأفكار والعقائد والمشاريع الحاملة لاسمه أو أشباه اسمه. إنه العقل الذي يريد. ربما لأول مرة كذلك، ألّا يدع أحداً يتكلّم باسمه، قبل أن يقول هو كلمته أولاً. أنْ يخرج من تاريخه لا شيخاً ولا هرماً، أن يخرج منه كما لو أنه لم يدخله ذات يوم. ولا كانت له صولاته وجولاته ومذهبياته الكبرى والصغرى. أن يخرج شاباً ويافعاً. وما زال أمامه أن يصنع مستقبله، بيديه هذه المرة. وألا يقبل وصاية أحد عليه. أن يكون حقاً هو مرجع ذاته من أجل أن يحطم أسطورة المرجعية من أساسها وإلى غير رجعة.

فهل يمكن أن نخلع عن الحداثة البعْدية هذا الاسم المركب والأخّاذ، وأنْ ننظر إلى اسمها الحقيقي، فماذا نجد حقاً غير اسم العقل هو اسمها القديم الجديد. لكن الحداثة البعدية تلحّ علينا بتميزها وخصوصيتها. إنها تخشى الاندماج بكل ما يبعثه اسم العقل من تاريخه الحافل. لذلك فإنّ الجسر الذي يصل بين اسْمها واسْم ذلك العقل المورَّط بكل تاريخه والمبرّأ مع ذلك من كل تبعاته، هو كما اقترحناه هذا المصطلح: نقدُ النقد. فحيثما يكون كل نقد قادراً على نقد ذاته يمكن للنصّ أن يدخل مسافة العقل، وأن تولد كذلك لحظة حداثوية بعْدية.

ذلك هو الدرس الأخير المتبقّي لقصة المشروع الثقافي الغربي في تاريخ أشباهه وعوداته لذاته. وهو طريق كل مشروع ثقافي آخر للدخول إلى ذاكرة الغربي، لا الوقوف على عتباته، أو تحت نوافذه، واختلاق المعارك الدونكيشوتية معه، من قبول أو رفض، من تعفّف عاجز، وانبهار خجول، من اتباع مُقَنّع ورفض منافق، من تقليد متلصلص، وتجاوز طفولي. فالمشروع الثقافي الغربي في منعطف الحداثوية البعْدية، يبدو كمن يبلغ سنّ الرشد أخيراً: يكسر إبستمولوجيا الثنائيات. ولكن ماذا يفعل الآخر بالمقابل. إنه يأتي، وهو المبعَد والمُقصي لنفسه بنفسه في النهاية، ليختلق مع هذا المشروع الثقافي الغربي لعبةَ الأنا ← والآخر، بأسلحة السيف والرمح، في وقت تُشيّعُ فيها الحرب العالمية النووية الثالثة إلى القبر قبل أن تولد.

إذن لماذا تكون الحداثة البعْدية هي الصنو أو التعبير أو الممارسة الراهنية لنقد النقد. ألأنها تقدّم الشيء ومعيارَه. لا يصحبه ولا يختفي وراءه، ولكن يسبقه، يتقدمه قليلاً أمامه. بل يكاد يكون الأمر أحياناً أخرى عكسياً. أي أنّ المعيار لا يتقدم موضوعه ولا يتأخر عنه ولا يصاحبه، بل يتّحد معه. فاللوحة الطليعية تشق مكانها على الجدار دون إذنٍ من أحد. إنها تقدم ذاتها من حيث هي ما نَرَى أمامنا فحسب. ولأن فعل الرؤية أو النظر المباشر له أولوية التأثير فإن الطليعية في فن الرسم كانت أقدر على شقّ الطريق واستباق غيرها من إنتاجات الفنون التعبيرية الأخرى الكتابية واللحنية. عاملُ النظر هو الذي يحتفي ويحتفل باللوحة. ويظل يُخضع عقلَ الناظر إلى مباشرة اللون الساطع أمامنا. لذلك يتراجع أو يتأخر عاملُ المقارنة والتفكّر في اللوحة، أمام قوة: أنْ أُفكّر اللوحة أمامي، دون توسط أي حرف جرّ. وهذه الحالة هي التي تعبر عن كون توصيف اللوحة هو معياريتها. بمعنى أن التناقض أو العيب الصوري ـ الذي كنا نتعلمه ونعلمه حول عدم استخدام الوصف كمعيار في حدّ ذاته: يصبح هذا التناقض نفسه مطلوباً هنا في الكشف

عن الحداثوية البعْدية التي تأتي بأشيائها، بإنتاجها وهو محمّل في الآن ذاته بمعياريته. ذلك أن نقد النقد ليس هو النقد مضاعفاً بذاته، ولا هو وضع المعيارية ذاتها دائماً في حال من فحص مستمر لمعياريتها. فليست تلك الصرامة هي من طبع الحداثة البعْدية، لكنها تريد أن تأتي أشياؤها كما هي. وأن يأتي الشيءُ حقاً، يعني أنه بدون استراتيجية مسبقة. وأنه يفترض، للتعامل معه، الأخذ به كما هو. وما أن ينقلب إلى معيار في الإجراء والممارسة حتى يضمحل كشيء. وعند ذلك يجب انتظار: الشيء الآخر. إنها الخشية من أن يُنسَى المعيارُ أخيراً أنه جاء مع الشيء وفيه، وأنه لا يمكنه أن يتموضع وحده في الخلاء، أن يغدو هو ← الشيء. فنقع عندئذ من جديد في حلقة الشيء وشبهه، أو شبه الشيء: قيمته.

فكل محاولة لتطبيق هذا الشعار المسيّس إلى أبعد حدّ: نقد العقل الغربي، إنما يأتي خارج نصّ الحداثوية البعدية حين يطلق خارج دلالة أو لحظة الفعل الغربي نفسه الراهنة. فإن موقف الناقد التقليدي هو الذي كان يفخر بوضع أو اختلاق المسافة بينه وموضوع نقده. وعند ذلك كانت إبستمولوجيا الثنائيات هي وحدها المرشحة لأن تكون عُدّة الشغل. ولعل التحديد الجُهَويّ كذلك لا يخرج عن خيمة هذه الإبستمولوجيا الثنائية. كالقول بالنقد من خارج، والنقد من داخل[17]. فهناك إذن تحديد موقع لامواقعي، وهمي. فلا يتبقّى من سبيل إلى مزاولة نقد العقل الغربي إذن إلّا بترك العقل الغربي آتياً بشيئه كما هو: سَمَاعُ العقل الغربي هو أقرب طريق لاكتشاف وصفِهِ لذاته، وبالتالي لمعياريته تكتشف أو تتحدث باستمرار عن معاييره. وهو ما حاولنا أن نجعله قراءة وكتابة هذا الكتاب.

III ـ الحداثوية البعدية:
تنوير المنير:
ما بعد نقد النقد

لقد تركنا العقل ينتج أنظمته المعرفية، يدعمها، يؤيدها، يستريب بها، ينقضها، يدمرها يستبدلها بسواها. تركنا المشروعَ الثقافيَّ الغربيَّ يقدم ذاته من خلال إنتاجاته. لم نقرأه نحن بقدر ما تركناه يقرأ نفسه. يدخل مع ذاته في لعبة المرايا مع ذاته. كان التراثي أفضل متحف يعرض كلّ بضائعه، لتوجد معاً وتتراءى متناظرة، ومندرجة في أمكنتها. حتى لا يمكنني أن أعتبر ـ شخصياً ـ أنني قمت بقراءة ذاتية أو عربية. ولم أدّع/ ولا أحفل بأن أحتل مقعد الأنا مقابل الآخر. لأن مثل هذه العقدة لا يمكنها أن تشتغل إلّا بحاهزية المضاهاة، إثبات الأنا عن طريق اختراق الآخر. وادعاء اكتشافه من داخل. لقد جعلت هذا الآخر يوجد كما هو. وعرضته منتجاً لفكره ومتفكّراً في إنتاجه. ولعلني لا أكون قد أضفت تناصّاً معيناً إلى نصوصه. ولكنني وأنا الآخر، لا أملك إلا الاعتراف بأنّ وطني الأصلي يختلق حرباً متواصلة أبدية مع ← آخر، افْترضه هو العدوّ، ورفض حتى معرفته إلّا من خلال صيغة عدوانه التارخي على سواه. لكن هذا [العدوان] بالذات يتطلب السؤالَ الذي يقول: ولماذا كان الغرب عدوانياً حقاً. والجواب يتخطى السؤال السياسي واليومي. ولذلك وَجَبَ أن نعطي هذا الآخر فرصة أن يقدم أَناه. وبالتالي لابدّ إذن من تجاوز الجدل العقيم الذي تفترضه إيديولوجيا الثنائية. إذ لا يمكن للآخر أن يُحرم من فرصة تقديم نفسه، ما دام **الأنا** لا يستطيع التفكير بذاته إلّا إذا سلب الآخر أُخَرِويَّته. والسلب هنا له أشكال كثيرة. ولعل أهمها وأخطرها هو افتراض كل طرف أنه يفكر وينتج أنظمته المعرفية ذاتها **تلك الموجودة ـ عنده ـ هو أولاً**. وبالتالي فقد اعتاد الفكر المضطهد بعقدته أن يطالب بحقِّ نقدِ الفكر الغربي، ويمارس هذا النقد كما لو كان هذا الآخر /**لا يمتلك أساساً حقَّ أن يكون له فكرُه الخاص**. فالنقد المصاب بالفكر الاضطهادي ـ وليس المضطَهد فقط ـ ينطلق من ملفوظة صامتة تعتبر أن إنتاجه المعرفي هو الاختيار الوحيد الممكن لعقل الإنسان. وبالمقابل فإن الطرف المضطهَد يمارس ذات استبدادية المنظور اللامتناهي، ويعتبر أن الردَّ الممكن الوحيد مقابل ذلك الموقف هو ادعاء استحقاق أن يزول الآخر مقابل قيام الأنا. أو بالأحرى بالعكس. فإنه لكي يقوم الآخرُ المستبعد لابدّ من إلغاء الأول، الذي يُصَوَّر على أنه هو الذي يفرض الاستبعاد.

إن سيطرة ثنائية الغربي وسواه ← الآخر، أُسيء فهمُها دائماً من قبل الطرفين. ومنذ أن دبَّ الانقطاعُ في صميم المشروع الثقافي الغربي بعيد لحظة **أنواره الأولى**، فحدث التباعد بين الخطاب الثقافي والخطاب التقني الاقتصادي، و/تشبث الأول بكونية الذاتية الإنسانية كقيم، وتمسّك الآخر بحق هذه الذاتية الكونية ـ ولأنها كونية = أي لامتناهية، أن تُوجد الوسائلَ الكفيلة

باستيعاب كل آخر تحت سلطانها. وكانت تلك الوسائل تتمركز حول تنمية التكنولوجيا والصناعة، وما يمكن أن تتحول إليه تدريجياً بفضل أولوية سيطرتها العملية، إلى السيطرة الاقتصادية فالسياسية والثقافية: بحيث يتجسّد كل هذا المركّب أخيراً في نموذج دولة القوة المطلقة، نقول منذ أنْ دبّ هذا الانفصام بين الخطابَيْن ـ الثقافي والتقني/ الاقتصادي ـ في صميم ومسيرة المشروع الثقافي الغربي، تمَّ تعزيزُ إيديولوجيا نظام الأنظمة الثنائي كأداة لتحقيق الهوية المطلقة التي لا تطيق انبثاق الآخر أمامها. لكنها تظل محتاجة إلى انبثاقته الموقتة، والممرحلة من أجل أن تثبت لانهائية موقعها الخاص الذي يكتسح أساسية المواقعية أصلاً.

في عصر الحداثة تبلغ الثنائية ذروتها القصوى لتنهار بعدها فجأة. فالاستقطاب بين شرقي المشروع الثقافي الغربي وغربيه الذي يعبر عن أعمق حدود القطيعة بين الخطاب الثقافي والخطاب التقني/ الاقتصادي في صميم المشروع، وسيطرة هذا الأخير بصورة متمادية طيلة النصف الثاني من القرن الحالي أدّى في النهاية إلى انهيار البنية الثنائية ذاتها. إذ إنَّ اللاعب الشيوعي يغير مواقعيته الكاملة، منسحباً خاصة من دور حامل الإيديولوجيا الثورية المطلقة في مواجهة الرأسمالية المخترقة لمختلف حيزات الواقع التاريخي المعاصر. من هنا يتجدّد فجأة خطاب الحداثة ولكن من خلال وليدتها المتمردة عليها بالذات وهي هذا الشكل الذي تنبت فيه رياح التغيير تحت صيغة: **الحداثوية البعْدية**. إنها تنتزع دفعة واحدة العقلَ من أعلى وأخطر تكويناته شبه العقلانية المتجسدة في نسق الإيديولوجيا؛ وذلك حين يكتشف العقلُ قدرته على ممارسة تعقّله لذاته وللعالم ربما لأول مرة دون حاجة إلى أية سلطة من سلطات اليقينيات التي اعتادها وجرّبها طيلة تاريخ المشروع الثقافي الغربي: من الأفلاطونية إلى التيولوجية إلى الأنوارية الإنسانوية وصولاً إلى ثنائية: الرأسمالية/ الشيوعية. فالعقل يكتشف اليوم قدرته على الاستقلالية دون دعم من اليقينيات، ودون حاجة إلى بناء الأنظمة الكليانية ذات الصيغة الآمرية المطلقة، التي من حيث إنها تعلن عن عقلانية شاملة ونهائية، تفرض على العقل ـ مجرّد العقل بدون أية صيغة إطلاقية ـ أن يسلم القيادة لممارسة سلطوية تدعي الانتساب إلى اسمه إعلامياً وشعارياً، في حين تكْبُته وتجرده من حامله الطبيعي الأساسي الذي هو: الفرد.

الحداثوية البعْدية تختلف عن مجرّد الحداثة البعْدية من حيث إنها تَعْقِلُ هذا الشرط الجديد الذي يعود فيه العقل إلى التعرّف على ذاته من فوق حطام معارك الاستقطابات الثنائية وعدّتها من الإيديولوجيات الغيبية والمادوية والاجتماعوية والاقتصادوية إلخ . . . بمعنى آخر فإنَّ **الحداثوية** البعدية هي هذه ← **الحاسبة الفائقة**، بكل ما افتقده العقل خلال إنتاجاته الإيديولوجية السابقة، ومحاولة التحسّس ثانية بكل الهوامش المستبعدة، والوثائق المُصَنَّعة، والحيزات التفصيلية اللامتناهية **للمايحدث**. إنها ذروة عنفية جديدة ولا شك تتصدّى لالتقاط حالات الهارب والمضطهد والمعزول والمُتَفَّه، والمسخّر والمشرّد، من الفكر والحس والفعل. إنها لحظة النقد الحقيقية ـ لحظة المشروعية الخالصة ـ التي غلبها دائماً النقد النظامي، وكافحها وإن لم يستطع أنْ يقضي على قدرتها في الانبعاث في حالات الانعطاف الأساسية التي مرّ بها المشروعُ الثقافي الغربي. لقد كانت تتملك فجأة من قدرتها على تكذيب المايحدث ← غير المشروع للإعلان عن **المايحدث** ← **المشروع**، المستبعد في زوايا التاريخ الآخر، المدفون تحت جلجلة التاريخ اليومي للمايحدث المخادع. تلك القدرة على تكذيب الشائع والمبذول، والمؤَسْطَر، والمعهود والمطلوب والمُجلّى والمُبْرَز.

فلو قلنا: دَعْ المشروع الثقافي الغربي يتابع جولاته وصولاته، ولنقرأْه بقراءته، وننقده بنقده، ونُحاوِره دون أن نتبادل معه لعبة الأقنعة المزوّرة، ولا أن نتورّط معه في حدية الثنائية، فذلك هو شرط أن يوجد عقلُه كما هو، وأن يوجد بالمقابل عقلُنا كما هو دون أية إضافات تهويلية للواحد أو للآخر.

مع ذلك، نحن في هذا الكتاب حقاً ـ ولْنُقِرَّ بذلك ـ كنا نمارس قراءة ذاتنا من خلال قراءة الآخر، هذا الكبير الشاسع الذي يملأ فضاء المايحدث منذ مئات السنوات. وليس القول: إنه مشروع ثقافي ← غربي بهذه الصفة والخاصية التي تميزه وتعزله معاً، لينفي أنه كان ذاته والعالم معاً. أنه ورّط العالم كله بأعباء معاناته. وأن مغامراته الفكرية الكبرى كانت كذلك هي من صدف التاريخ التي اقترنت بصُدف كل آخر شارِكٍ في هذا التاريخ. وإن هذه الصدف، المناسبات والالتقاءات والانفصالات، قد تراكب بعضها، وفق كذلك منطق الصدفة وحده، بحيث أنتج التراكب لنا أخيراً هذا التاريخ للذات وللعالم الذي نحياه ونحيا فيه جميعاً. وإنّ فهم العالم، وما حدث له، أو المايحدث فيه حقاً، لا يمكن أن يتحقّق بدون مداهمة المشروع الثقافي الغربي في عُقْر داره. هذه المداهمة تجعلنا نُجاوز المنطقة التي أراد أن يحشر كل ما سواه فيها، فتخضع لمفعولات إنتاجاته، وتمنع كل آخر من الدنو إلى جاهزية المشروع الثقافي نفسه، إلى عدّة الشغل لديه، كيف هو. وكيف يعمل، وما هي أسرار صنعته، في مواقعيته الأصلية.

لقد كانت أسهل مواقف الآخرين من الغرب وأكثرها سذاجة وعامية وأمية، تلك التي تعتصم بموقفٍ خارجه، وتضع نفسها خارج قلعته نهائياً، وتشرع في شتمه ونعته بكل لا أخلاقيات الإنسان المعروفة. ثم تعرض نفسها كبديل له أو عنه، وهي لا تملك من الجدارة والجاهزية إلا كونها خارج الموضوع نهائياً!

من موقعٍ: خارج ← الموضوع هذا لا يمكن أن يتمّ أي تعامل. حتى الرفض فإن الرافض يحتاج أساساً إلى ← معرفة ـ ما يرفض. والمشروع الثقافي الغربي لم يعرف الآخر عنه إلا شكل عدوانيته. لكن رفض العدوانية هذه وحتى مقاومتها لم تمهد الطريق لتقديم بدائل كليانية عن المرفوض والمقاوم نفسه. لأن المشروع الثقافي الغربي هو الذي لا يزال يمثّل < الموضوع (بالحرف الكبير) في حين أن كل الآخرين ما يزالون حبيسين في موقع ما: خارجَ ← الموضوع. وليس ذلك الموقع هامشاً ولا هامشياً. لأن الهامش يشغل حيزاً من ضمن الموضوع، يكون داخل أطره وليس خارجها كلياً. وهو ليس هامشياً داخل الموضوع إلاّ بالنسبة لتصنيف آخر داخلي يميز بين عناصره نفسها: مما هو مركزي أو هامشي. كذلك فإنّ موقعَ: خارج الموضوع، يختلف عن حالة الاستيعاب. قد يكون المشروع الثقافي الغربي مستوعباً كلّ آخر، كل الآخرين. . والعالم. ولكن هذا الاستيعاب بالذات هو الذي يفرض تحديد المواقعية هذه بحيث يكون كل هؤلاء الآخرين في موقع: خارج← الموضوع.

فالممنوع الحق هو الانتقال أو الانزياح ـ بالمعنى الفلسفي ـ من ذلك الموقع: خارج الموضوع، ليس نحو الدخول فيه أو إليه ـ الأمر الذي لا يمكن أن يتحقّق بالنسبة لأي داخل، لا يملك أساساً جاهزية الدخول إليه ـ ليس هو كذلك ولا يحقّ له ذلك، بل إنه الانزياح من موقع: خارج الموضوع إلى ما يقرب منه، أو إلى ما يجعل المتقارب منه يدنو أكثر نوعياً بحيث يغدو متقارباً ⇄ معه، وليس مجرّداً: منه فحسب.

إنه الموقع الثالث الذي ما زال ينتمي إلى منطقة ما لايُفَكَّرُ بـه بعد. وتعيينُـه الأول: إنه يثـور على وضعية أن يكون من جملة من يكونون في منطقـة: خارج ← المـوضوع. كـما أنه يـرفض في الآن ذاته أنْ يتدحرج ضمن شبكية الاستيعاب التشميلي التي يمارسها المشروع الثقافي الغربي إزاء العالم، إزاء كل مِنْ، وما هو سواه. ويتميّز الموقعُ الثالث المنشود هـذا بلحظة أسـاسية هي رفض الموقعين السابقين، ثم الانغمار في السؤال الحقيقي، والمسؤول، عن هذا المـوقع الثـالث الذي لا نعرفه بعد، ولكننا نحس تهويمه الـدائم حول أفكـارنا وأسئلتنـا وهواجسنـا. إنه يصوّت في إذن داخلية بنداء بري ومهاجم ومفاجىء. يتمرّد على حالات الرفض والثورة المسطحة. وينفـر من ادعاءات البدائل الجاهزة أو القابلة للجهوزية، لا يحسّ غـربةً حقيقيـة عن ذاتية المشروع الثقـافي الغربي. لا يكاد يعتبره أنه هو الآخر المطلوب حذفه أو دخول صراع الوجود، معه ضدّه. بل إنّ سؤال الموقع الثالث ما هو في واقعه إلا سؤال انْبناء الذات خارج صراع الذاتيات كنماذج إطلاقية بدون الزّمَكّان. فالموقع الثالث حالةُ تجاوزٍ لثنائية الاستيعاب/ أو خارجيـة الموضـوع. إنه التمـرد على وهم الاختيار الذي تعرضه هذه الثنائية. لأنه ليس اختياراً أبداً ولكنه الفرض والقسْر بعينه.

لأنك عندما تقرأ نصوصَ المشروع الثقافي الغربي لا تحسّ عملياً حقاً أنك غير المعنيّ أبداً بكل ما مر به من أحوال، وما عاناه تاريخه من قصة تاريخه بـالذات. فليست يقينيـاته غـريبة كليـاً عن يقينيـات المشروع الثقافي العـربي، بل الإنسـاني. وليست قصة صراعـه مع هـذه اليقينيـات غـير مفهومة، ولا قابلة للمضاهاة مع مفاصل نوعية كان يمكن للمشروع الثقافي العربي أن يمرَّ بها وإنْ بانحناءات ولهجات مختلفة.

لكن جملة الإبستيميات وقطيعـاتها ستـظل ولاشك امتيـازات ← نقد العقـل الغربي، ونقـده لنقده. ولا يحق لنا القول إنّ هذا العقل قد أنتج إبستيمياته وقطيعاته بـالنيابـة عن عقل الإنسـان عامة. فقـد نكون بـذلك وقعنـا في وهم استيعاب معـاكـس نأتي بـه من موقعنـا إلى موقـع العقل الغربي. لكن هذه الأطروحة لا يمكن رفضها بسهولة. كما أن من حصائل نقد نقد العقـل الغربي الذي يقوم به هو ذاته في ذاته، أنه طيلة قرون التقدم تحت أعلام الإنسـانويـة التي رفعتها قـوافل الحداثة الغربية، إنما كان الخطاب الضمني المحرِّك لهـذه المسيرة يفـترض هذه النيـابة القسريـة أو العفوية، لعقل الغرب عن عقل الإنسان عامة. بل كانت ممارستُه المتـمادية في اتبـاع هذه النيـابة عن كل الآخرين، الغائبين والمُغَيَّبين، إنما تسلك كـما لو أنـه ليس ثمة مشكلة مـطروحة أسـاساً حول هذا المـوضوع. لأنّ كـل الآخرين مستمـرون في كونهم: خـارج ← الموضـوع. والإنسـان الذي تشتغل عليه جاهـزية المشروع الثقـافي الغربي هـو الملفوظـة المتداولـة ضمن خطابـات هذا المشروع بالذات. وقد رأينا كيف اجتاحته دائماً منطقيـاتُ الثنائيـات، لتقدّم تفـاسير وتـأويلات، تخضع لـ /أو تتمرّد على الظروف المتحوّلة للمركّب التقني الاقتصادي، حسب درجـات متباينـة. ولم تفرض حاجةُ اكتشاف الآخر المستبعد والمهمَّش خارج المشروع الثقافي الغربي، لم تفرض ذاتها إلاّ عندما استطاعت الثقافة في لحظة الحداثوية البعْدية، أن تحقق الصدْعَ والمغايرة الأصعب مـع سلطات المركب التقني الاقتصادي؛ أي في تلك اللحـظة التي وصلتَ فيها مغـالبة نقـد النقد إلى تفكيك الخطاب الواحد السائد طيلة تاريخ المشروع الثقافي الغربي، والذي كانت قوته كلها قائمة على فرض لُحْمةٍ عضوية بل معدنية بين الخطابَيْن الثقافي والتقني الاقتصادي: بحيث أفادت هـذه اللحمة بين الخطابين، في تأسيسٍ دائم لنظام الأنظمة المعرفية باعتباره هو اللامتناهي وحيد ذاته، في ساحته الوحيدة.

إن تفكيك القوام اللامتناهي كان مشروطاً بتلك اللحظة القطيعية الكبرى التي يسجلها انفلاتُ الخطاب الثقافي من لحمة الواحدية، العضوية بل المعدنية، التي جَرَّته دائماً إلى عربة المركَّب التقني الاقتصادي، وفرضت عليه دائماً أن يلعب الدور التبريري لهذا المركّب، من داخل نصّيته ولغته بالذات، وأن يلهث وراءه راكضاً وتابعاً أميناً مأخوذاً بأوهام اللاتناهي، مسحوراً بما تفرزه في كل مرحلة تاريخية من إيديولوجيات تفوّق الذات غير المحدود واستيعاب الآخر إلى درجة حذفه وإلغائه، كفاعل آخر في العملية التاريخية ومحيطها العالمي[18].

هل نجا، أو هل ينجو حقاً الخطابُ الثقافي بجلده في لحظة الحداثوية البعْدية. وهل تعني هذه اللحظة أنّ مثل هذا الحدث غدا هو المايحدث الراهن. وهل إنّ نقد النقد للعقل الغربي حرّره حقاً من سلطات المضامين، واستطاع أنْ يجعله يُنفِّذُ وضع اليد على التشكيل عارياً فعلاً من تاريخ ورواسب نصياته ونصوصه السابقة. هل غدا حقاً الميتالغوي مطروحاً مباشرة في غطاء العبارة دون قناع ولا لُبْس. إنّ انفلات الخطاب الثقافي من منطق اللامتناهي ليس حدثاً تجريدياً. ولذلك ليس واقعاً محسوماً. وكل حقيقته اليوم أنه دخل نسيج المايحدث. صار يجري في شوارع المدينة. يجد ضياعَه هناك، كما يجِدُه ضياعةً. وتلك هي حركية الصدفة، التي لا تَعِدُ بشيء. كما أنها تجعل كل شيء مستباحاً أو ممكناً أو وارداً، وفي الوقت ليس كلُّ شيء هو هكذا. والنفي هذا هو الذي يُبقي على الحتمية العلمية وحرمتها في مجال المادة حيوياً وكونياً لأنه نفيٌ نسبيٌ كذلك ولكنه يكفي للحفاظ على إمكانية تأسيس المعرفة العلمية بمعناها المتعارف عليه. إنه الإثبات: [كل شيء ممكن] والنفي: [وليس هو كذلك أيضاً] هما اللذان يسمحان بانفلات الخطاب الثقافي من سلطويات الإيديولوجيا، وبالتالي من مطلق اللامتناهي.

هنا تتقاطع لحظة الحداثوية البعْدية مع مفترقات كل الطرق الأخرى المختلفة، التي إمّا كانت ممنوعةً أو مطموسة المعالم، أو محذوفةً بكل بساطة من خارطة الاهتمام الفكري. فالحداثوية البعْدية تفتح فكر الخارج على مصراعيه. وتنطلق رحلة جديدة للعقل مغايرةً تماماً لكل رحلاته السابقة. لأنه لا يتبع خريطة أَحَدٍ هذه المرة. بل هو يصير، في ارتحالاته غير المتوقعة بعْدُ، راسمَ خرائطَ كثيرة ومتكاثرة. يفرض على كل ميتالغوي أن يخرج من الكواليس المظلمة وينتأ نتوءه المباشر في مقدمة المسرح، يصير: لغوياً. فهل كلُّ ما لا يستطيع أن يتكلم في اللغة أو عبرها يجب أن يظل أخرس إلى الأبد، كما يقول فيتغنشتين؟. لكن ليس ذلك هو ذنب الميتالغوي حقاً إلّا عندما يكون اللغوي قد ارتضى لذاته أن يكون أداةً كلّه (énonciation) أو أنْ يفارق فوضى الكلمات أو الملفوظات غير المحدودة، أو بالأحرى ألّا يصير← كلاماً. وهنا كان حق ألان باديو (Alain Badiou)[19]، أنْ يعترض على تصميت وتخريس ما لا يمكن أن يتلفظه كلامٌ، لأنه اكتشف منطقة أخرى للميتالغوي، حيّزاً ليس هو حيِّز اللغوي، ولا حيز الميتالغوي المعهود. إنه حيِّز الرقيم (Matheme)، أي الرقم الرياضي من حيث هو كيان مفهومي ولكنه غير لغوي، وهو غير كلامي كذلك. وله خصوصية متميزة أنه غير أدائي، ولا يخضع للأداء وتحكماته. إنه العبارة التي تخرج نهائياً عن علاقة الدال والمدلول. إنه يبني سيمانطيقاً غير سيميائية أوسيمانطيقية بالإطلاق.

ولقد كان قد احتكر المركب التقني الاقتصادي هذه المساحة الشاسعة التي يفتحها ويعدّها الرياضي باستمرار، وحُرِمَ منها الخطابُ الفلسفي. وكان من جرّاء هذا الحرمان أن مشى الخطابُ

الفلسفيّ نحو الصياغة الفنية، والتحق بـالشعريّ. وليس ذلـك إلا لأنّ ثورة الحـداثة البعْـدية ـ وليس الحداثوية البعْدية ـ على الأفلاطونية قد أخذت بطريقها عِمادَ الفكـر الأفلاطـوني المتمثل في أقنوم: الواحد، بكل صِيَغه، بما فيها جوهر الواحـد، الذي هـو محض ← رياضي، وليس فقط كميـاً، أو كميّاً وكيفيّـاً. بل إنّ تهمـة الكيفية التي ألصقت بـالواحـد الأفلاطـوني جرفت كـذلك الرياضيّ، وسَلّمته، أو هجّرته ـ باعتباره كمّاً فحسب ـ إلى المـركب التقني الاقتصادي. ثم وقعت الحداثة البعْـدية في خـطأ آخر، ليس أقـلّ خطراً أو أهميـة، حين حـرمت الخطاب الفلسفي ـ أو الثقافي ـ من الثراء اللامتناهي الكامن في أقنوم الواحد بـاعتباره: كيفيـة رياضيـة، خالصـة وغير خالصة في آن واحد. ليس ماهية ساكنة، وليس مجرّد أساس للعدد فحسب.

لابد هنا من استـطراد موقت نضعـه بين هـلالَيْن لنقـول إنّ باديـو اعتقد أنـه يفترض، بهـذه البرهنة المختلفة حول ثراء الواحد الأفلاطوني، على أطروحة الحـداثويـة البعْديـة كما شكلهـا فكر زميله ليوتار، باعتبارها آلت في نهاية المطاف إلى الاتحاد بالشعري كما هو الأمر عند أستاذه هيدغر ـ ولكنـه عند ليـوتار تجسـد الشعري في الفني وحـده (الرسم)! ـ وبـذلك شـاعت مقولـة: نهاية الفلسفة، كما عند كل الجيل النيتشوي الهيدغري الفرنسي[20].

نتجاوز الآن هذا الاستطراد الموقت لنعود إلى سياق ما يعنيه استرداد الرقيم الرياضي إلى دائـرة البرهنة الفلسفية لكي تنجو من مصير احتكار الشعـري ـ أو الفني ـ لكل خـطابها، وبـالتالي لكي تنجو من حكم النهاية الذي غدا عادةً ومسلمـة لدى هـذا الجيل وبخـاصة منه دريدا، ولاكـو ـ لابارت، وليوتار. فالفلسفة كادت تفقد قدراتها البرهانية، تضيع ملكة الـبرهنة، عنـدما تنـازلت تدريجياً، ثم بصورة نهاية بعد هيدغر، للعلم عن المفهمة الرياضية، عن التفكر ريـاضياً في ذات لحظة التفكر فلسفياً. كما حدث للخطاب الفلسفي كذلك أن تنازل عن التفكير سيـاسياً منـذ أن حاولت التيارات الماركسية أن تستحوذ على خـطابه قـاضية عـلى استقلالية رؤيته للواقـع السياسي بعيداً عن ادّعاء الحتميات التاريخوية أو الاجتماعوية أو المادوية. وفي هذا الـوقت بالـذات سحب التحليـل النفسي اعتباراً من فـرويد إلى لاكـان شعلة الحب من «المـأدبـة» الفلسفيـة اليـونـانيـة، وتقاليدها العريقة في نشأة فكر ← الحب. ولقد خيل لشارحي هيدغر من الفلاسفة الفرنسيين أنه لم يتبقَّ أمام الفعالية الفلسفية سوى الالتجاء إلى الشعريّ باعتباره السبيل الأخـير للولوج مبـاشرة إلى صميم غابة الكينونة دون طرق معبدة سابقاً. إنـه نوع من التفكّـر في الكينونـة دون واسطة، دون منهج.

والآن بعد أن استطاعت الحداثة البعْدية أن تحسم القطيعات الإبستمية الرئيسة، ثم تصل إلى عتبة القطع مع فكر ← القـطيعة بـالذات، هـذه العتبة التي تسجـل تاريـخ الانتهاء من معـارك القطائع السابقة، وصولاً إلى ما يتجاوز فكر القطيعة نفسه وبالذات، فإنها لابد أنْ تستردّ موقعها المركزيّ والمنفتح في الآن ذاته على كل محيط دائرته. إنه الموعد الذي تضـربه الفلسفةُ مجدداً لإقامة مأدُبتها اليونانيـة في منعطف الألف الثـالث الميلادي، أو منعـطف منتصف الألف الثالث بـالنسبة للتأريخ الفلسفي انطلاقاً من القرنين السادس والخامس (ق.م).

ومـأدبة الفلسفـة يجلس إليها كـل من سقـراط وأفـلاطـون وأرسـطو وفيثـاغـورس وإقليـدس وسوفوكليس، وكل ذلك المجمع الأسطوري الأولمبي من مُوَلِّدي فجر الحقيقة في فجر الإنسان.

بعد رحلات القطائع وتجاوز فكر القطع ذاته تعود الفلسفة إلى ممارسة سؤالها الأصلي في حديقة أبيقور نفسه، بعيداً عن صخب الإيديولوجيات، وأنظمة الثنائيات. تجلس في موقعها الأصلي وتشرع في سؤال الجاهزية لكل المواقع الأخرى حولها. من الرقيم الرياضي، إلى الشعري، إلى المتغير السياسي، إلى فكر الحب.

وتلك هي العمليات التوليدية المنتجة للحقيقة التي لم يعد لأية فلسفة حق التنازل عن التحاور معها. لا تستبعد أي خطاب من خطاباتها. لا تستبعد طريقة توليدية للحقيقة، حتى تبرّر عزلتها هي عن المصادر الصانعة لمادة الحقيقة. وإذا كان الآن باديو يخول نفسه استعادة هذا الحق للفلسفة من جديد؛ فهو بذلك يكون الفيلسوف الأول المشرع لمأدبة الفلسفة في منعطف الحداثة نحو الحداثوية **البعْدية**. قد يعي وقته ذاك، كونه رائداً في توطين فكر الحداثوية البعدية، في هذا الفراغ والخلاء من حطام الأدْلَجات، ومما لحق الفلسفة أخيراً من جحود ونكران لسؤالها المركزي.

قد تكون لحظة الحداثوية البعْدية الراهنة هي لحظة استعادة الفلسفة لسؤالها المركزي؛ مما يجعلها تعيد إملاء الفراغ حولها بكل ما تعرضه أحوال الأنطولوجيا في الكائن (L'étant) غير منفصلة في الآن ذاته عن حضور الكينونة كجاهزية لا تكفّ ولا تنقطع عن الاشتغال في مواقع الكائن نفسها، وليس بعيداً عنها. فما يمكن أن يشتغل عليه السؤال الفلسفي بعد هيدغر، وتجاوزاً لجيل دريدا وليوتار، ومع منعطف البدء من جديد مع باديو، هو سؤاله بالذات: أي كيف يمكن للسؤال الفلسفي ألاّ يحْرِم نفسَه من الانهمام في/ والاشتغال في كل رحاب الكائن، في كل أحوال المايحدث. دون أنْ يفقد جاهزيته الخاصة. عند ذلك لينفتح الكائن أمام الفلسفة بكل غناه واختلافه المتواصل، دون أن يكون ثمة حُرم على منطقة فيه دون أخرى، بحيث يظهر الشعريّ والسياسي والرياضي والعشقي، كلاً في مواقعيته قابلاً لأن يشتغل كائنياً وكينونياً، قابلاً لأن يكون ذاته، وفلسفيٌّ السؤال والجواب معاً.

الحداثوية البعدية سعيدة بالفراغ الذي أجلت عنه سابقتُها الحداثةُ البعْدية كلَّ معارك ومصارع الأنظمة المعرفية باستبدادياتها وفردانياتها الإطلاقية. لكن هذا الفراغ ليس هو كذلك إلاّ بالنسبة لما كان يملأه من قبل، وتمّ تكنيسه من أرضه وحيزاته، التي شغلتها تلك المعاركُ كأيقونات الأصول الضائعة، وكأشباه أبطال الفكر، وليس الفكر نفسه. فلقد كان السؤال الفلسفي يُستوعب من قبل الأيقونة. ويُطاح بالفلسفة هكذا داخل ما تتوهمه إنقاذاً لها. وكان من أصعب مآزق السؤال الفلسفي أنه حين يطلق نداءه ينسى مواقعيته، ويندرج، وينسحب في امتداد النداء، حتى يُخيل إليه أخيراً أنَّ من ينادي عليه يغدو هدفاً أخيراً. وبالتالي لا يلبث سؤال الفلسفة حتى يتنازل عن فلسفته هو، ويتحد بموضوعه كما لو كان هو نفسه الظاهرة المطلوبة وليس هو ← فن اكتشاف الظاهرة فحسب. وبذلك كان السؤال الفلسفي ينحدر كأحد نظام أنظمةٍ معرفية آخر. وما أن يدخل هذا السباق مع الأنظمة الأخرى حتى يخسر مقدماً، يخسر نفسه، وتميزه.

وإذا كان باديو قد اعتبر هذه العبارات الأربع: الرياضيّ، الشعريّ [أو القصيد حسب لفظه]، السياسيّ الإبداعيّ [حسب وصف باديو كذلك للسياسيّ]، والحب، هي ممكنات مشتركة في توليد الفلسفة أو إثارة قضاياها، فهو بذلك يعيد للفلسفة مواقعيتها الأصلية. ونحن بدورنا

نلحظ في هـذا الفهم الأفلاطوني المجدَّد أن مـا كان ينقص الأفـلاطونيـة هو إعـادة العلاقـة بين الكائن والكينونة، بين الأونطي ـ L'ontique والكينوني. وما أن تستوي هذه العلاقة في مواقعيتها السليمة حتى يمكن أن نصف الحالة الراهنة هذه بأنها حقّقت نقلةً نوعيـةً كذلـك بالنسبـة لخطاب الحداثة البعْدية.

وحتى نتبيّن مغزى هـذه النقلة نسترجـع درسَ الحداثـة منذ أن حققت ثـورتها الأولى مـع فجر التنوير في عصر نهضة المشروع الثقافي الغربي. فتلك ثورة التنوير استطاعت أنْ تقطع بحسمْ مـع المدرسة القروسطية، الأرسطية التومائية، التي هي في حد ذاتها الأفلاطونيـة كما فهمتهـا المسيحية المؤسسية. لكنها أنزلت اللامتناهي من الواحد الإلّهي إلى الواحد الآخر الذي هو الإنسـان. ومع أنَّ التنوير وضع الحداثة على طـريق الإنسان من حيث إنـه المسؤول الأول عن مشروع وجوده في هذا العالم. لكن الحداثة ما لبثت، بعد أن حطمت سلطة اللامتناهي الغيبي، أن انجرفت بتيـار يمركز كـل أسماء المـطلق الإلّهي المنقضي، حول الإنسـان؛ وهنا حـدث الانفصام داخـل الخطاب الحداثوي نفسه. إذ إن التنوير تراجع إلى حدود ثقـافية مـترددة، في حين احتكـر كامـلَ الخطاب مفهـومُ التقدم الـلامحدود، بـطاقـات لامحـدودة للمتقـدِم؛ لكن لا يلبث المتقـدم حتى تحـول إلى عنصرية عقلانية وسياسية. وبقي لبعض الثقافة في خطابات أدبية وفلسفيـة متناثـرة بعضُ دورٍ في الاحتجـاج، وتكذيب مـراحل إمـبراطوريـة التقدم. كـانت الحداثـة بذلـك تغرق تحت ضغـوط وموجات مظاهر التقدم التقني الاقتصادي والفتوحات الاستعمارية لمختلف أنحـاء المعمورة. كـان انفصالها عن تاريخ هذا التقدم ليس قوياً ولا واضحاً. ولقد اعتبر بعضهم أنَّ الرومـانسية كـانت هي جنة الحداثـة الضائعـة. كانت مـرحلتها بمثابة التـذكير بـالمفقود والمنسيّ من خـطاب التنويـر الأصـلي. فإن استغـلال الإنسان الفـرد إلى درجة سحْقـه إحيانـاً كثيرة، وتشـويه ينـابيع حـريتـه واستقـلاليته، يجعله يلتجيء إلى هـوامش الأسى والحلم ومظاهـر التمرّدات الـوهمية عـبر الإنتاج المبـدع. فلقد غـذَّت الرومـانسية هـوامش الانعزال والانقـطاع عن المايحـدث اليومي الـذي يملأ فصول المشروع الثقافي الغربي بفتوحاته التقنية والاقتصادية والعسكريـة في كل مجـال حول المـركز وإلى أبعد محيطات الأرض.

والرومانسية بَنَتْ عزلةَ الاحتجاج، وَنَمَتْ منها تقاليد أخرى مختلفة حول رفض السائد والفاتح والمتقدم والمعهود. هامش الرومانسية ملجأ الإبداع ومسنده الدائم. فإن تاريـخ الإبداع الفلسفي والأدبي والفني بالرغم من أنه اشتبك وتداخل دائـماً مع تـاريخ التقـدم، إلا أنه احتفظ بهـامشيته المؤثـرة دائماً بفضـل هذه الكـوى الرومـانسيـة التي بقيت تتعـايش مـع تـطورات الخـطاب التقني الفاتح. ولقد كان تاريخ الإبداع قادراً على التصدي لكل أمبراطورية إيـديولـوجية يحـاول التقدم أن يبنيها في عقر دار العقـل؛ فإنَّ من مهمـة ما تبقى من التنـوير في انـزوائه الإبـداعي أن يطلق إشارة الإنذار في اللحظات المناسبة. فما أن تنبثق مجدداً رومانسيـة الرفض والاحتجـاج حتى ينتبه العقلُ ذاته: ألا يضيع تحت سحر إنتاجاته بالذات، وأنْ يحرِّر ذاته مما كـان يعتقده أعـلى ما يحقّق له حريتـه وقيمه. فلقـد كان تـاريخ الإبـداع هو ضـمانة ألاّ يضيـع المشروعُ الثقافي تحت سلطان أمبراطوريات الفتوحات الاستبدادية والإطلاقية في كل ميدان. وحتى جميع الفلاسفة الذين كانـوا مؤسسين واعين لعقلانية التقدم، وإن على حساب حقيقة التنوير الأصليـة، فإنهم كـانوا يُعتـبرون هم أنفسهم كـذلك من المشـاركين بـل والمؤسسين لحـالات نقد النقـد. منذ ديكـارت والمدرسة

العقلانية فقد تمّت على يديها القطيعة مع فكر اللامتناهي المفارق، وبناء ما يسمى بالعصر الكلاسيكي. ومع **كانط** تمّ نقد النقد الديكارتي، وشرعت الحداثة تطلّ من نافذة عريضة على المايحدث الغربي، وتعارض الشطر الثاني من المشروع الثقافي الغربي المتمثّل بالأبنية الكلاسيكية في المعرفة وعقلانيتها التصنيفية من ناحية، والتراتبية الاجتماعية السكونية من ناحية ثانية. غير أن الكانطية نفسها لم تلبث حتى استوعبتها أعلى منظومة عرفها المشروع الثقافي الغربي في بناء أمبراطورية العقلانوية المطلقة، على يد **هيغل** والهيغلية، حتى في صورتها المعاكسة مع **ماركس** والماركسية. إذ إنّ الماركسية في لحظة نقدها للنقد الهيغلي لم تكن أقلّ تطلباً من الهيغلية في طموحها إلى تملّك التاريخ المطلق، سواء كانت الأداة المحركة لهذا المسطح «الروح» الهيغلية، أو «البروليتاريا» الماركسية. فليس المنهج فحسب واحداً، وهو الديالكتيك، عند قمتي الفلسفة التاريخانية في عصر ← التقدم - الهيغلية والماركسية - بل إنّ بنية الخطابين هي كذلك واحدة. إنهما يمثلان معاً ذروة الفكر اللامتناهي الذي هو مادة التشكل الإيديولوجي تحت تسميات مختلفة لكنها جميعاً شاركت وحدها في بناء نظام الأنظمة المعرفية لأمبراطورية التقدم، منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى أواخر القرن العشرين. فكان قرننا المنقضي هذا هو بحقّ يمثّل سلطان الواحد الأفلاطوني. الواحد الذي لا يقوم إلّا برفض الثاني وإلغائه. إن الواحد المكتسح لكل المواقع مادام يمشي على أرضيةٍ خلاء، هي فكرِ اللامتناهي. ولكن هذا الواحد كان ينقسم إلى مؤسّستين عسكريتَيْنِ سياسيتَيْنِ متضادتَيْنِ، إلا أنّ الخطاب المعرفي الاستراتيجي يجمعهما، ويوحد منطلقات فكرهما ووسائل فهمهما للعالم والتعاطي مع تحدياته، ونعني بهما: الرأسمالية والشيوعية.

مقابل أبنية الاستقطابات الواحدية [= الثنائية] كان الفكر البرّي، الوحشي، يصنع هوامشه، بُقَعه، ويحقّق اختراقاته: ويُسمِع صوتَه النحيل كالناي اليتيم في أوركسترا النحاسيات والطبول والصنوج. كان نقد النقد لا يكفّ عن إيجاد نتوءات له في الجدران الصماء، وينسج ثنيات خاصة في زبد الأمواج المحيطية الهائلة. كان بودلير ورامبو ومالارميه وهولدرلن، ويتهوفن وفاغنر، ونيتشه وهوسرل وهيدغر وديستويفسكي وسترافنسكي، وپول كلي، وعشرات سواهم من كهان معابد الفكر والإبداع الوثنية، يُعْملون عدّتهم الخاصة، ويشغلون مواقعيتهم البدوية خارج الاستراتيجيات التشميلية السائدة.

كان تاريخ الإبداع بمعناه النادر- وليس الثرثرية والتناسخية - ملجأ الحداثة الدائم. ومن المواقع المتناثرة، والشقوق المتناثرة، كانت تمارس موهبةَ الاعتراض والتكذيب ضد ما يحدث باسمها. وكانت اختراعاتها تُسرق منها لتجديد آلة التقدم الرهيبة. وبذلك كان التقدم قادراً كل يوم على اختراع ألعابه المدهشة التي لا تبقي للحداثة إلا صوت الشاعر أو الفيلسوف النادر. ومع أنّ أفكار هذا [القائد النادر] لا تلبث أنْ تدخل معامل التصنيع - وخاصة اعتباراً من بلوغ الرأسمالية مرحلة الإنتاج الكتلوي اللامتناهي منذ أوائل القرن العشرين وتخصيصاً مع بدء الرأسمالية الأميركية(*) - إلّا أنها مع ذلك استطاعت أخيراً أن تصفّي حساباتها مع مذاهب النظام

(*) ومثالها الثورة الطالبية والشبابية العامة منذ أواخر الستينيات المتأثرة بأفكار هربرت مركيوز. إلى أن غدت ثورة الجينز والروك و.. الأجيال الفاضية المتلاحقة. والصناعة الهائلة التي افرزتها هذه اليساروية الأخلاقية والسلوكية، وتجديد وجه الإنتاج الرأسمالي ويده وخطابه اليومي إلى كافة مجتمعات العالم، وصولاً إلى مرحلة =

مع إيديولوجيات شبه ـ الفكر للامتناهي المتنقل والمتوارث بين العصور وحقباتها الإنتاجية والفكروية الكبرى. إن دخول الحداثة، مع نيتشه، معركة التصدي المباشر لمذاهب النظام داخل الخطاب الثقافي نفسه، كان بمثابة تنوير التنوير الكبير الذي انتظرته الحداثة، ثلاثة قرون، حتى تنتزع فكرها من هذا الالتباس، المقصود والمغذى دائماً والمقوّى، مع [شبه ـ فكر] التقدم.

كان التصدي لقلعة هيغل في مركز الخطاب الثقافي يؤرخ تنوير التنوير. ويفسح المجال رحباً لكي تقفز الحداثة، المغدورة والمستبعدة، من حالة الاحتجاج الوهمي داخل الخطاب الإبداعي، إلى صميم الخطاب الثقافي، المحتجز منذ الديكارتية لحساب استراتيجية التقدم التقني وتوابعه من أشكال التمركزيات الاقتصادية والسياسية وصراعات الإلغاء المتبادل العسكرية. تلك هي ساعة تنوير التنوير؛ تؤرخ تحول الحداثة المبعدة إلى الرومانسيات، نحو الحداثة البعْدية بعد أن تتم معارك تصفية قلاع [التقدم] داخل الخطاب الثقافي. وإلغاء نظام الأنظمة المعرفية فيما يسمى النظام (بالحرف الكبير) اختصاراً.

ولقد احتاج الأمر إلى أن تستمر معركة التصفيات هذه داخل عقر الخطاب الثقافي طيلة قرن أو أكثر منذ الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وصولاً إلى نهايات القرن الحالي. لكن، وخلال هذه المسافة الزمنية الكثيفة، والمكتظة بأكبر أحداث الانتقال من ما قبل التاريخ الإنساني ← إلى التاريخ [فحسب]، كانت الحداثة تُسقط الأسس الفكرية والكينونية للإيديولوجيات الامبراطورية. وتجعل هوامش الفكر المستبعد، والرومانسية التقليدية الوهمية، تخترق حياة كل يوم. وتنزل إلى شوارع المدينة، وتؤسس أنماط تفكير وحياة وسلوكيات، سبقت ولا شك، ومهّدت، لانهيار سياسة هذه الإيديولوجيات الأمبراطورية؛ نسفت أصولها وأوهامها من عقول وسلوكيات مجتمعاتها قبل أنْ تنهار ثنائية الاستبداد الإيديولوجي المطلق. وتخسر كلٌّ من الرأسمالية والشيوعية أسطورة نظاميها الواحدي في لحظة متقاربة. فليست القلعة الشيوعية هي التي تتفكك مع العقد الأخير من الألف الثاني، مما قبل ـ التاريخ الإنساني، لكنها تنهار. وتنهار معها. . . قلعة تلك الرأسمالية ـ بنظامها الاستقطابي السابق ـ التي كانت متعايشة مع قلعة الشيوعية. لأن الثنائية حين تخسر أحد قطبيها فلابدّ أن تخسر القطب الآخر في الآن ذاته.

منذ أنْ تمّ انتزاع الخطاب الثقافي من اختراقات بل احتكارات النظامات الكليانية، من ناحية، ومنذ أنْ تمّ كذلك تنقية هوامش الرومانسية من استمرار السيطرة الشكلانية الكلاسكية ومن غنائية الرومانسية الوهمية والحنينية الأولى، فإنه يمكن القول إن الحداثة البعْدية بدأت تشب عن الطّوق. . وراحت تحيا عصر ← الفراغ، الفراغ من قلاع الإيديولوجيات.

ولقد عجّل سقوط الاستقطاب الرأسمالي/ الشيوعي مع الغورباتشيفية، بانقضاء كذلك حالة تنوير المنير، واتجاه الحدثة البعْدية نحو الحداثوية البعْدية، بمعنى أنها تتطهر من آثار المعارك السابقة نهائياً مع كل استقطابات نظام الأنظمة المعرفية، وتطبيقاتها في شتى حقول الفكر والسياسة والاقتصاد؛ ويغدو بذلك الفكر حرّاً حقاً من كل إنتاجاته وما يمكن أن ينتجه. وربما يحدث ذلك لأول مرة في تاريخ الإنسان، وليس الفكر وحده.

= تسويق اللسانيات في السيبرانية، وإنتاج أعلى مراحل الرأسمالية في الأنظمة الإلكترونية، التي هي عنوان الألف الثالث.

وهنا غدا من السهل أن يلتقي المرء بالمشروع الثقافي الغربي خارج حدوده. فهذا المشروع يتاح له حقاً أن ينتصر على لعبة البدائل داخل لغته وتقاليده المعرفية والإنتاجية، ويستطيع لأول مرة كذلك، ربما يستطيع أن يجلس خارج ← حيزه. أي أنْ يغدو خارجياً هو نفسه في فكر الخارج. لا أن يطل عليه، أو يتعامل معه عبر نوافذ ضيقة وموقتة، لا تنفتح للحظة إلّا لتنغلق من أجل أن تُعِدَّ استراتيجيةً أخرى لاستبعاد الخارج، أو ما يبدو منه قريباً، والسيطرة عليه.

من المشروع أن نفهم الحداثوية البعْدية عنواناً لهذه الحالة، أنها هذا البدء في بناء: حالة ـ عودة ـ المشروع الثقافي الغربي عينه إلى فلسفة المواقعية الأصلية التي، كان هو نفسه قد تجاهلها وحاربها طويلاً. وعند ذلك يمكنه كموقع أن يلتقي بكل موقع آخر يغايره. تنقضي إذن استراتيجية التوحد في الفراغ، هذه التَّجْوِيَة في اللامتناهي الخالي، ليبدأ الغرب ← والآخر في التواجد الحقيقي ضمن استراتيجية المكان. أي أنْ يكونَ الوجود ـ في ـ العالم، وجوداً فيه حقاً، وليس تحليقاً دائماً فوقه أو حوله، للهيمنة عليه كلياً، وإلغاء جغرافيته.

لكن لحظة الحداثوية البعْدية، إنْ كانت شَرَعَت في السكن وحدها ضمن الخطاب الثقافي للمشروع الثقافي الغربي، وحققت حالةَ تَصفيةِ التصفيات لمراحل استقطابات الثنائيات، فهي لا تأتي جواباً منتظراً على عصر الفراغ من الإيديولوجيات فحسب، بل إنها تشكل الممرَّ من ما قبل تاريخ الإنسان إلى ← التاريخ (بالحرف الكبير). وعند ذلك هل تنتفي من الساحة الاستراتيجيات المركزية. وهل يَعْبرُ المشروعُ الثقافي الغربي من اسمه ذاك إلى اسم المشروع الثقافي، ليس العالمي، ولا الإنساني، بل هذا المشروع الثقافي الذي هو لاجهوي. لأنه منفتح على كلِّ الجهات. لأنه لا يوجد في جهة معينة. لأن اختلافه إنما يطلبه حيثما يكون في النداء، وليس في المُنادى عليه. إنه بحث لا يكلّ ولا يملّ عن كل ← متناهٍ، أي هذا المتناهي اللامتناهي. فكيف يمكن إذن تحديد جهة أو وضع استراتيجية بعد الآن، وفي عصر الحداثوية البعْدية. أليس هنا يولد عصر الفلسفة الحقيقية. أليس هو حقاً التشبّث أصلاً بالسؤال الفلسفي. يصير السؤال الفلسفي هو المركزيّ، هو المركز. وأينما يطرح السؤال الفلسفي نفسه، يكوّن حوله جهويّةً لاجهوية؛ يعيد تنظيم مواقعية الأشياء بالنسبة للهجة صوته، لطريقة أدائه. وهذه المواقعية لن تكون إلا موقتة. وإنّ تدخّلها بالتالي ليس هو إلّا حالة خروج جديد للسؤال الفلسفي من نفسه. ولأنّ السؤال الفلسفي كلما حدّد جهة أو موقعاً، أسقط مركزيته، وبرهن على قدرته في الانفتاح على الآخر. وأن يصير هو نفسه آخر بالنسبة لكل ما عداه.

فالسؤال الفلسفي في زمن الحداثوية البعْدية يقع ما بعد النقد، ثم ما بعد نقد النقد: إنه حقاً يؤرخ انفلاش دائرة الساعة من الخط المنحني والملتقي بذاته إلى الخط المتعرّج، الذي يؤسس إمكانية الانفلات وحدها لكل خط ممكن.

يخرج السؤال من كونه: سؤالاً فلسفياً إلى أنه يكون: سؤال الفلسفة.

هوامش ومراجع القسم الخامس

(1) Daniel Bell: 1 -*Vers la société post - industrielle,* Ed. Robert Lafont,Paris, 1976.
Daniel Bell: 2 - *Les Contradictions culturelles du capitalisme,* Ed. P.U.F, Paris 1979.
يُعتبر دانييل بل أحد رواد التفكير الاجتماعي الفلسفي في أميركا لمرحلة ما بعد الحرب الفيتنامية. فهو من أوائل الذين أطلقوا تسمية المجتمع ـ ما بعد ـ الصناعي لتمييز مرحلة الرأسمالية الجديدة في منعطفها عن مرحلة الإنتاج الصناعي المباشر إلى مستوى إنتاج الأنظمة المعلوماتية، وساصاحب هذا التحول من متغيرات أصابت بنية المجتمع الرأسمالي الأميركي بشكل خاص، والأوروبي الغربي فيما بعد، واليابان التي كادت تسبق الجميع في هذا المضمار. غير أن من أهم ما تناوله هذا المفكر هو هذا الرصد الرياديّ لمكونات الحداثة البعْدية في مجالات العقليات والسلوكيات المجتمعية. وقد غدا كتاباه هذان مصدراً لموجة الفكر الحداثوي في القارة الأوروبية، وخاصة في فرنسا إذ غَدَت أطروحات (بل) تقع في أساسيات التفكّر الفلسفي حول الحداثوية البعْدية.

(2) غدت موضوعة الفراغ أحد مفاصل التحليل الحداثويّ البعْدي. وتتحمل هذه الموضوعة تأويلات شتى. حتى صارت عنواناً لكتاب طلع به مفكر من الجيل الفلسفي الثالث في فرنسا وهو ليبوفتسكي، الذي انطلق خاصة من كتابي دانييل بل الواردَيْن أعلاه؛ لكنه غطى مساحة فكرية أوسع، حتى حل هذه الكتاب مصدراً أساسياً بديلاً عن عمليْ بل نفسه. وتأتي خصوصيته من كونه استفاد كثيراً من بوادر الفكر الفلسفي الأوروبي في هذا الميدان ليطور ويعمق من تحليلات بل ذات الطابع الاقتصادي وّالاجتماعي في الأصل.
Gilles Lipovectshy: *L'ère du Vide.* Ed. Gallimard. Pais, 1983.

(3) M.Foucault: *Les mots et les choses.*
يُراجع في ترجمته العربية الصادرة عن «مركز الإنماء القومي»، خاصة الفصل الأخير منه.

(4) في الأصل، وكما بين سوسور في كتابه المتن، فإن العملية اللسانية كانت تطابق الفهم الكلاسيكي لعلاقة اللفظة بالمعنى، ومرجعها في الواقع. وهو ما عبّر عنه سوسور كخطوة أولى في المصطلح اللساني الجديد، بالثالوث: الدال، المدلول، والمرجع Le signifiant, le signifié, le référant. غير أن المرجع ما لبث أن تطوّر من معادل للشيء الطبيعي (= في الصفة الطبيعية) أي أشياء الواقع، إلى المرجع الذي هو من جنس الملفوظة ذاتها، أي إلى مرجع لساني خالص. ولم تكن مثل هذه الفكرة ممكنة لو لم يُؤسس لفلسفة الاختلاف منطق جديد، أرسى دعائمه الأولى بخاصة كتاب دولوز العمدة في هذا الموضوع:
Gilles Deleuze: *Différence et répétition.* Ed. P.U.F. Paris, 1985.

(5) راجع كتاب دولوز أعلاه، وخاصة منه الفصل الأول.

(6) لا تستطيع الحداثة البعْدية، حتى عندما تتحول إلى نزعة فكرية، إلى: الحداثوية البعْدية Post - Modèrnisme، أن تغدو إيديولوجيا كغيرها من الفلسفات ـ حتى الثورية، التي انتهى بها المطاف إلى أن تغدو مجرّد إيديولوجيات. ولذلك يحاذر حتى المفكرون المنتمون إلى هذا العنوان على الأقل، أن يبقوا دائماً حقول البحث والتحليل مفتوحة أمامهم. وأقصى ما يستطيع هؤلاء أن يفعلوه حتى الآن هو النضال الدؤوب في سبيل التخلّص من عادات التفكير والتحليل والتفكيك السابقة على الحداثوية البعْدية. أي أنه لا يمكن أن

تتحول الحداثوية البعْدية إلى واحدة من الحكايات المستحيلة الجديدة. انظر بخاصة ليوتار، وما يعنيه من فكرة: «الرواية المستحيلة».

Jean -François Lyotard: *La condition postmoderne*, Ed. Minuit, Paris, 1985.

(7) يمكن القول إن جميع فلاسفة الحداثة، بكل مصطلحاتها الخاصة، بالرغم من اختلاف تحليلاتهم لمشكلة المركزية الذاتية للفكر الغربي، وإجماعهم على انهيار هذه المركزية، فعلياً أو منطقياً، إلا أنّ أحداً منهم لم يتصوّر إمكانية مشاركة للعوالم الأخرى غير الغربية حتى الآن في الخطاب الفلسفي المستقبلي. وأقصى ما يمكن تصوره لدى فيلسوف حداثوي معاصر أن يكون التفكر بالعوالم الأخرى هذه سياسياً، وليس فلسفياً. فالإبستيميات الفكرية الكبرى التي أنتجت حالة ← الحداثوية البعْدية هي خاصية المشروع الثقافي الغربي وحده. و(غربنة) العالم مصطلح استراتيجي ـ اقتصادي، لا علاقة له حتى الآن إلاّ بالمركب الاقتصادي التقني الذي يقوم عليه النظام الرأسمالي نفسه، دون أية شفافية من نوع خاص، في رؤيته لفكر ← الآخر، وليس لأرضه وثرواته فحسب.

حوار هيدغر مع تلميذه الياباني.

(8) يعترف المؤرخ الكبير فيرنان بروديل أنّ الزحوف البربرية شرقاً من آسيا، وغرباً من أفريقيا الشمالية خلال القرن الثاني عشر، كانت السبب المادي المباشر بوقف الحضارة العربية الإسلامية، غير أنه يأخذ هنا بأطروحة مؤرخ آخر عزا سبب انهيار هذه الحضارة إلى استعادة أوروبا لسيطرتها على البحر الأبيض المتوسط، الذي بقي خمسة قرون تقريباً بحيرة عربية. ويميل بروديل إلى الأخذ بهذه النظرية، تمشياً مع نظريته المتوسّطية المعروفة.

Fernan Braudel, *Grammaire des Civilisations*, P. 117 - 120. Ed. Arthand - Flammarion, Paris, 1987.

(9) انظر خاصة الدراسة القيمة عن: سوسيولوجيا ماكس فيبر تأليف: جوليان فروند، ومنشورات: «مركز الإنماء القومي»، بيروت.

(10) Jaques Attali: *Lignes d'horizon*, Ed. Fayard. Paris 1990.

(11) يعتقد هابرماز أنّ عجز الحداثة الأصلي ناجم عن فشلها في إقامة تواصل عقلاني مجرّد عن القسر والعنف. أي أن العقلانية اقتصرت على التقدم التقني؛ ولا زال الفكر الحداثويّ يشكو من تصلت الذاتوية عليه حتى عند فلاسفتها من أمثال هيدغر وباتاي، وفوكو، ودريدا، في رأي هابرماز الذي تعرض لنقد هؤلاء جميعاً في كتابه:

Jürgen Hobermas: *Le discours philosophique de la modernité*, Ed. N.R.F..

(12) التنمية مفهوم ثالث يريد أنْ يقترن بمفهومي الحداثة والتقدم. وقد تمّ تخصيصه بتطور العالم الثالث. في حين بقي المفهومان الآخران يخصان حركة المشروع الثقافي الغربي. ولقد تمّ التعامل مع مفهوم التنمية وكأنها تحديث إرادي وعنفي في وقت واحد، يقتصر على نقل المظاهر العمرانية. نقلاً جغرافياً فحسب. ويستهدف إجهاض العمليات النهضوية. ولقد تقوض هذاالمفهوم أخيراً مع تفكّك التجربة الشيوعية باعتبارها النموذج المحتذى، وإن كان بوسائل تنفيذية تابعة للرأسمالية الغربية وتقنيتها الخاصة..

(13) ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء. منشورات «مركز الإنماء القومي». انظر خاصة الفصل الثالث: التمثيل.

(14-15) إن تحقّق فعل القطيعة ما كان ممكناً لولا أنّ النموذج المعرفي المستقر لا يكون مستقراً تماماً، بل تنشأ في أطرافه مناطق خارجة عن سلطته. وهي التي يمكنها أن تغذي وتنمي المقدمات الضرورية للقطيعة القادمة. لكن فوكو لم يشأ أن يحدثنا عن مثل هذه الأواليات بصراحة، وإن كان يعنيها دائماً. انظر من الكتاب المشار إليه أعلاه، إلى فقرة: III تحليلية المتناهي، ص 260..

(16) بقيت عبارة: العَوْد الأبدي، النيتشوية غامضة حتى تناولها هيدغر عبر منظور الاختلاف. ولعبت دوراً أساسياً خاصة لدى الجيل النيتشوي الهيدغري الفرنسي. لكننا نقدم هنا تعييناً آخر لعبارة عودة ذات النفس على ضوء الحداثة البعدية.

(17) رغم أن كانط افتتح عصر النقد بحيث لن تكون فلسفة بعده إلا وهي النقد، لكن مع ذلك تأخرت لحظة نقد النقد مفسحة قبلها لقيام تاريخ الأيديولوجيات الكبرى من هيغلية وماركسية. وكانت القطيعة الجديدة

مع قيام نقد النقد؛ بحيث تأتي الأركيولوجيا الجينالوجيا عند فوكو، والتفكيك عند دريدا، أفضل استخدام لامنهجي لنقد النقد، ضد كل منهجية تَتأدلج أو تتوحّد.
أنظر كتاب جاك دريدا الأخير، في ردّه على الفيلسوف الأميركي سيرل:
J. Derrida, *Limited Inc.* Ed. Galilé.

(18) ذلك ما كان يجعل هيدغر يعتقد أن ذروة نسيان الكينونة إنما سيكون موعدها، عندما لا يبقى ثمة رادع أمام واحدية التقنية، وعندئذ تغدو عملية إفناء الجنس البشري حتمية لامفرّ منها. غير أن الحداثة البعْدية تشهد راهناً سقوط الاستقطاب الأكبر الذي مثلته التقنية من خلال ثنائية الرأسمالية والشيوعية. ولعلّ ذلك هو المهرب الوحيد البديل عن تدمير الإنسانية لذاتها الذي تصوره هيدغر. وإنْ انهيار هذا الاستقطاب لا يزال لجدته وراهنيته موضوع الكلام اليومي. ولم يستحوذ عليه بعد سؤال الفلسفة.

(19) Alain Badiou: 1 - *L'être et l'événement,* 2 - *Manifeste pour la philosophie*, Ed. Seuil.

(20) Jean - François lyotard: *La condition postmoderne,* Ed. Minuit.

هنا يجب أن يلاحظ أن باديو لم ينصف زميله ليوتارد خاصة في كتابه المشار إليه أعلاه. وفيه يحاول هذا الأخير أن يقدم مشروعية جديدة يطرحها الشرط الحداثوي البعْدي، ليس في مجال الفن فحسب، ولكن في العلم كما في التقنية، والأهم كذلك في مجال العلاقات الاجتماعية. فليست هناك مشروعية جديدة بقدر ما هو تحسس بالجديد والمختلف. ومع ذلك فالمأزق لا يزال قائماً في مواجهة سؤال الحداثة البعْدية عن نظام أخلاقي وقيمي تلقى ذاتها فيه يوماً ما. وهل هذا ممكن حقاً؟

المحتويات

القسم الرابع
عصر الحداثة البعدية

الخاتمة
القسم الخامس
ما بعد نقد النقد: الحداثوية البعدية

أعمال المؤلف

الدراسات

الثوري والعربي الثوري
مصير الأيديولوجيات الثورية
الناصرية والنظرية الثالثة
الحرية والوجود
فلسفة القلق
استراتيجية التسمية

الأعمال الأدبية

جيل القدر (رواية)
ثائر محترف (رواية)
أشباح أبطال (مجموعة قصص)
الآكلون لحومهم (مسرحية)
موسوعة الشعر العربي

أنْ نقرأ العقلَ الغربيَّ بعينيه فهذا يعني أنْ نصحبه عبر رحلاته المتلاحقة في نقده ذاته، ونقدِ نقده. حتى لا نخال أننا نرى هذا العقل إلاَّ وهو في حال مفارقة مضطردة لتسمياته ومواقعه. فهو يوجد في نقده وليس في موضوعه. ثم إنه ليس هناك جسرٌ آخر من النقد يمتد مما هو عداه إلى عرينه. لأنه حيثما هو مطلوب ومستهدفٌ فإنه مفقود ومنزاح. وفي الوقت الذي جرَّب هذا الفعل كلَّ أدوات تحليله وتفكيكه، فإنه لا يمكن اختلاق المعارضة من خارجه إنْ لم تكن ذاتا معاصرة وجُوَّانية من داخل خطاباته نفسها. ومع ذلك فإن قصةَ العقل الغربي مع ذاته ليست أمثولة للآخرين، ولا نموذجاً للتقليد، ولا بضاعة للاستيراد والتبادل. لكنها هي كذلك قصةٌ للعقل قابلة لأن تكتب بغير حروفيتها الأصلية، وأن تقرأ بغير عيون وألسنة أبطالها وحدهم. فهي لشدَّة دراميتها وشمولية معاناتها، تبدو كما لو كانت قصةً لكل عقل يفارق الامتثال مع أصنامه، ويقرِّر المغامرة في مجهوله ذاك.

السعر: 10 دولارات أميركية أو ما يعادلها